



رومی اور اقبال کے کلام میں فکری مماثلتیں

تلمیخ

(مقالہ برائے پی ایچ ڈی)

نگراں

مقالہ نگار

پروفیسر قاضی جمال حسین

صدیقہ سادات رجائی زاده

شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۰۱۴ء

تلخیص

جن لوگوں نے علامہ اقبال کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے، ان پر یہ حقیقت واضح ہے کہ اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں اپنے آپکو مولانا روم کا شاگرد اور مرید بتایا ہے۔ انہوں نے رومی کے خیالات سے اثر قبول کیا اور اسے اپنی فکر و شاعری میں مرکزی حیثیت دی۔ ان دو بڑے مفکر کے فن و فلسفہ میں اتنا تنوع اور گہرائی ہے کہ اگر ان کے تاثر اور تفکر کی توضیح تلخیص سے بھی کی جائے تو ہزار ہا صفحات بھی اس کے لیے کافی نہیں۔

محمد جلال الدین رومی تیرہویں صدی کے ایران کی ممتاز ترین صوفی شاعر ہیں۔ انہوں نے نظم و نثر میں قرآنی رموز کو زبان فارسی میں پیش کیا ہے۔ مولانا روم خود ایک صوفی تھے اور اس کے ساتھ ایک مفکر متکلم بھی۔ انہوں نے تصوف کے مسائل کو اپنے نثری اور شعری کارناموں میں بہت موثر اور دلکش انداز میں پیش کیا۔ ان کی مثنوی معنوی بذات خود، اسلامی تصوف اور قرآنی تعلیمات کا ایک گنجینہ ہے جس کی شرح و بیان ممکن نہیں۔ آج تک جس طرح مثنوی معنوی پڑھنے سے مسلمانوں کے دلوں میں سوز و گداز پیدا ہوتا ہے وہی جذبہ اقبال کے کلام کے مطالعے سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ اقبال نے رومی اور ان کی مثنوی کی طرف لوگوں کو متوجہ کرانے میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کی رائے میں یہ مثنوی دفتر سربستہ اسرار علوم ہے اور اس کا مطالعہ اس لیے ضروری ہے کہ علم و حکمت کے یہ خزانے لوگوں میں عام کر دیے جائیں۔ اس لئے بیسویں صدی میں اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں رومی کے افکار و اثرات کی ترجمانی کی اور رومی کی اہمیت اور ان کے فکر و فلسفہ سے لوگوں کو روشناس کرایا۔

اس راستے میں انہوں نے رومی کو اپنا رہنما بنایا اور ان کے رہنمائی میں فکر و عمل کی نئی راہوں کی نشان دہی کی۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے سے رومی کو جدید دور میں متعارف کرایا اور ان کے کلام و پیغام کی فیض رسانی کو عام کیا۔ انہوں نے بھی اپنے زمانے میں وہی فریضہ انجام دیا جو بہت پہلے رومی انجام دے چکے تھے۔ رومی اپنی فکر و فن کو انسان کی تعلیم و تربیت میں صرف کرتے رہے چنانچہ وہ اپنے دور کے انسانوں کو فکری و عملی انقلاب کی دعوت دیتے تھے تاکہ ایک ترقی یافتہ اور تربیت یافتہ معاشرہ وجود میں آسکے کیونکہ رومی ملت کی تعمیر نو اور اسلامی فکر کے احیاء کے آرزو مند تھے۔ اس لیے انہوں نے اپنے روحانی افکار و خیالات کو اشعار اور ملفوظات کے ذریعہ عام لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی۔

یہی نظریات علامہ اقبال کے بھی ہیں، انہوں نے بارہا اعتراف کیا ہے کہ وہ فارسی کے اس عظیم مفکر کے مرہون منت ہیں اور اسی وجہ سے مولانا روم کو اپنا مرشد و پیر سمجھتے ہیں۔ اقبال کے دور میں رومی کے زمانے کی طرح دنیائے اسلام تہذیبی اور اجتماعی انحطاط اور زوال سے دوچار تھی۔ مغربی حکمت و فلسفہ ہر جگہ پر غالب آچکا تھا۔ اس کے زیر اثر امت مسلمہ کا اخلاقی و مذہبی نظام کھوکھلا ہو چکا تھا۔ ان حالات میں اقبال کو یقین ہو گیا کہ مغربی تہذیب، انسانی ارتقاء کے راستے میں ایک بڑی رکاوٹ ہے جس کو ایمان و مذہب کی مدد سے ہٹانا چاہیے۔ اس کام کی تکمیل کے لیے انہوں نے مولانا روم کو اپنا رہنما بنایا۔ رومی کا دور بھی تاتاری حملے کا پر آشوب دور تھا جس سے اسلامی تہذیب تباہ ہو گئی تھی۔ اس نازک دور میں رومی نے پرسوز اشعار سے اپنے قوم کے دلوں میں جوش و حرارت پیدا کی۔ مولانا روم کا یہ فکری جہاد اقبال کے لئے مایہ الہام ثابت ہوا۔ وہ بھی رومی کی طرح مخالف قوتوں کے خلاف مقابلہ کرنے لگے اور اپنے فکر و فن سے انہوں نے دنیائے اسلام کی مردہ رگوں میں روحانیت اور خود شناسی کی حرارت پیدا کی۔ اقبال نے اپنے فکر و عمل کے ذریعے سے کج اندیشیوں اور ظاہر پرستیوں پر ضرب کاری لگائی۔ انہوں نے کئی بار اعتراف کیا ہے کہ اس راستے میں وہ اس عظیم صاحب بصیرت رومی کے مرہون منت ہیں۔

اس طرح رومی اور اقبال کے درمیان ایک معنوی اور روحانی رشتہ نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال، رومی کے افکار سے بہت متاثر ہیں اور ان کے پیغام میں قوموں کی تعمیر کا سامان دیکھتے ہیں۔ وہ اپنی تصنیفات میں ”اسرار خودی“ سے لے کر ”ارمغان حجاز“ تک مولانا روم کو اپنا خضر راہ تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ اپنے آپ کو فکر ی لحاظ سے مولانا روم سے بہت قریب محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں کے افکار میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس باہمی تعلق کو سمجھنے کے لیے ان کے الگ الگ تصورات کو پیش کرنا اور اس امر کی تحقیق کرنا ضروری ہے کہ مولانا روم کے افکار نے اقبال کے تصورات پر کس حد تک اثر ڈالا۔

مولانا روم کے ساتھ اقبال کی عقیدت مندی کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ رومی کے فلسفہ میں اسلامی افکار و عقائد کے ساتھ سوز عشق و ایمان نمایاں ہے۔ جذبہ عشق رومی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے جس سے اقبال بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے اپنی شاعری میں عشق کو مرکزی حیثیت دی۔ اس سلسلے میں اقبال نے مولانا روم سے اس قدر اثر قبول کیا ہے کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ درحقیقت اقبال کا تصور عشق

رومی کے تصور عشق ہی کا پرتو ہے۔ عشق کی تشریح میں رومی نے جس تصور کو اپنے جذبات کا محور بنایا وہ انسانیت کا ایک دل پذیر تصور ہے۔ ایک ایسا جذبہ ہے جس سے کائنات کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ مولانا روم کا پیام عشق، معرفت کا ایسا پیام ہے جو رنگ و نسل کے امتیازات کو نظر انداز کر کے سب کی خدمت کرتا ہے۔ انہوں نے عشق کو صرف انسان تک ہی محدود نہیں کیا ہے بلکہ ان کے خیال میں عشق کی روح تمام جمادات، نباتات اور حیوانات میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔ علامہ اقبال بھی عشق کی توصیف میں رومی کے ہم خیال ہیں۔ اس سلسلہ میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ سب ایک نظام فکر کے زیر اثر ہے۔ عشق کے تاثر میں وہ وہیں جا پہنچا جہاں ان کا مرشد رومی پہنچا تھا۔ اقبال نے بھی اپنی شاعری میں عشق ہی کو آدم کی حقیقی خودی کا جوہر قرار دیا۔

جس طرح مولانا روم نے عشق کی حقیقت کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح عقل کی ماہیت پر بھی عارفانہ روشنی ڈالی ہے۔ مولانا روم خود ایک صوفی تھے اور تصوف کے فلسفہ سے انہیں خاص تعلق تھا۔ انہوں نے عقل پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔ وہ عقل و خرد کے منفی پہلوؤں پر بار بار اظہار خیال کر کے کہتے تھے کہ عقل ایک حد تک تو ہماری رہنمائی کر سکتی ہے مگر دقیق ترین حقائق کو سمجھنے کے لئے عشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ رومی عقل کی کوتاہی اور نارسائی پر تنقید کر کے کہتے تھے کہ عقل ہمیشہ حواس سے برسر پیکار رہتی ہے، وہ نتائج اور عواقب کا اندازہ لگاتی ہے، عقل ناچیز زمان و مکان سے آگے نہیں جاسکتی کیونکہ وہ حواس کے اندر محصور ہے۔ اس طرح رومی عقل کے سامنے عشق کے مذہب کو ہر چیز پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اس بے لگام عقل کے مقابلے میں عشق کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ عشق کو زندگی کی قوت محرکہ سمجھتے ہیں جس کے ذریعہ زندگی لذت ارتقاء سے بہرہ مند ہوتی ہے۔ رومی اگرچہ ہر جگہ عشق و عقل کی جنگ میں عشق کو ترجیح دیتے ہیں مگر وہ پوری طرح عقل کو مسترد نہیں کرتے اور اس کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا پیام اور ان کی تعلیم یہ ہے کہ صرف عقل و علم انسان کو منزل مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ یہ کام عشق کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہمیں عشق کو اپنا رہنما بنانا چاہیے۔

اقبال نے بھی عقل و عشق کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اساسی طور پر رومی کے افکار میں موجود ہے۔ وہ بھی اس تصور سے متفق ہیں کہ محض علم اور عقل سے معرفت کامل تک رسائی ممکن نہیں بلکہ عشق کے ذریعے سے اس کا حصول ممکن ہے۔ ان کو یہ محسوس ہوا تھا کہ قوموں کی تعمیر میں عقل و خرد ناگزیر ہے لیکن ایک افسردہ

اور مایوس قوم کو زندگی بخشنا عقل کے مقابلہ میں عشق کی زیادہ ضرورت ہے اس لئے خودی میں مسلسل وسعت پیدا کرنا چاہیے اور اس وسعت سے ارتقاء حاصل کرنا اور قرب الہی تک پہنچنا مطلوب ہے۔ رومی کے نزدیک جب انسان ماسوا کی تسخیر کر کے اس سے آگے قدم بڑھائے تو اس کی خودی مضبوط ہوگی جس کے نتیجے میں یہ قوت خودی، خدا سے ہم کنار ہو جائے گی اور یہی رومی کے تصور خودی کا حاصل ہے۔

رومی کی طرح اقبال کا پورا فلسفیانہ نظام محور خودی کے گرد گھومتا ہے۔ انہوں نے تعمیر فرد و ملت کے لیے خودی کا جو تصور پیش کیا اس کے بنیادی تصورات رومی کے ہاں موجود ہیں۔ جب اقبال نے اپنے دور کے مسلمانوں کی بربادی کے اسباب پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ مسلمان قوم بے عملی کا شکار ہے اور ترک دنیا کو نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اقبال نے اس تصور کو ختم کرنے کے لیے فلسفہ خودی پیش کیا۔ ان کے نظریہ خودی کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو پہچان لے اور اس سے واقف ہو جائے اور اس قوت کو عمل میں تبدیل کر کے اپنے مقصود زندگی کو پالے۔ دراصل ان کے تصور خودی میں اس بات کی تعلیم ہے کہ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“، یعنی عمل کے ذریعہ اپنی خودی کو پہچان لینا اور اس کے ساتھ معرفت الہی حاصل کرنا، کیونکہ خودی کی معرفت کے بغیر اللہ تعالیٰ کی معرفت بھی ممکن نہیں۔

اقبال اور رومی دونوں کے نزدیک انسان خلیفہ اللہ ہے۔ اختیار کے ثبوت میں رومی کا کہنا ہے کہ انسان کے افعال و اقوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ جب ہم غصہ کرتے ہیں، ناراض ہوتے ہیں، نادم ہوتے ہیں، حکم دیتے ہیں ان سب امور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو مختار سمجھتے ہیں۔ قرآن میں یہ بات بھی واضح کی گئی ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب کو یکساں مومن بنادیتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا کیونکہ ایمان تو اختیار سے حاصل کرنے کی چیز ہے جبر سے نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کریم میں جبر و اختیار کے ثبوت میں مختلف آیات ملتی ہیں اسی طرح رومی کے کلام میں بھی کہیں انسان مجبور دکھائی دیتا ہے اور کبھی مختار لیکن نہ تو قرآن اور نہ ہی رومی جبر و اختیار کو باہم متناقض سمجھتے ہیں۔ رومی کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے، لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک لاینفک جزء ہے۔ انسان اس اختیار سے جدوجہد کر کے اپنی تقدیر کو بدل سکتا ہے۔ اقبال بھی کہتے ہیں کہ جبر کے لطن سے اختیار پیدا ہوتا ہے اور یہ سب مشیت ایزدی سے ہم آہنگ ہے۔ رومی اور اقبال دونوں انسان کو بڑی حد تک مختار جانتے ہیں اور اس کی

ذمہ داری کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ وہ دونوں سعی و کوشش کی تعلیم دیتے ہیں لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ پوری کوشش کرنے کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ نتائج قضائے الہی کے مطابق ہیں جس کے آگے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔ دراصل رومی اور اقبال اختیار انسانی کو محدود جانتے ہیں۔ ان کے خیال میں اختیار کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی اندرونی زندگی جبر سے آزاد ہے لیکن مشروط اور محدود بھی ہے۔ اس طرح جبر و اختیار دونوں زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دونوں کو ماننا چاہیے۔

رومی اور اقبال دونوں حیات کے ارتقاء کے تصور کے قائل ہیں۔ رومی کے نزدیک تمام ہستیاں خدا سے صادر ہو کر خدا کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس رجعت میں کائنات پختگی کی طرف جا رہی ہے۔ تمام کائنات میں بقا کا قانون جاری ہے، ایک صورت کے فنا ہونے سے ہی دوسری صورت ظہور میں آسکتی ہے اور یہ ہمیشہ پہلی صورت سے بہتر ہوگی۔ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور انسان تک جو منزلیں زندگی نے طے کی ہیں وہ تو ارتقاء حیات کی دلیل ہیں۔ رومی کے نزدیک انسان کو جس عالم کی طرف اپنے مزید ارتقاء میں بڑھنا ہے وہ جسمانی اور مکانی عالم نہیں بلکہ روحانی عالم ہے۔ زندگی کا ارتقائی مقصد یہی ہے کہ کہنگی کو مسلسل ترک کرتے ہوئے نئی صورتیں پیدا کی جائیں۔ اقبال کے نزدیک بھی ان کے نظریہ بقا اور قرآن کے نظریہ بقا میں کوئی فرق نہیں۔ قرآن میں انسان کی توجہ اس بات پر مرکوز کرائی گئی ہے کہ وہ ایک حقیر بوند سے وجود میں آیا ہے لیکن ارتقاء کے اعلیٰ ترین مقام تک جا پہنچتا ہے اور موت کے بعد بھی یہ ارتقائی عمل جاری رہے گا۔ الغرض ان دونوں کی رائے میں مخلوقات خدا سے جدا ہو کر پھر اس کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس ارتقائی سفر کا آغاز ذات الہی سے ہوتا ہے اور اس کا مقصد بھی خدا ہے، ہستی مطلق تک پہنچ کر ہی یہ دائرہ مکمل ہوتا ہے۔

رومی اور اقبال کے درمیان دیگر مشترک مضامین میں نظریہ مرد مومن بہت اہم ہے۔ ان دونوں کے مرد کامل کا تصور، قرآنی تعلیمات کا آئینہ دار ہے۔ اسلام میں پیامبر اکرم کی شخصیت اسوۂ حسنہ سمجھی جاتی ہے۔ قرآن کریم نے انہیں خلق عظیم کا حامل بتایا ہے۔ رومی اور اقبال بھی پیامبر اکرم کو انسان کامل کی حیثیت سے پیش کر کے کہتے ہیں کہ لوگوں کو سیرت رسول کی تقلید و پیروی کرنی چاہیے۔ انسان کامل کا مرتبہ تخلیق کائنات کا اصل مقصد ہے اس لیے اس کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ صفات الہیہ کا مظہر بن جائے۔ اس اعتبار سے رسول اکرم کی سیرت پاک، انسانوں کے لیے مشعل راہ ہے۔ رومی اور اقبال اپنے تصور مرد کامل

کے ذریعہ ہر فرد کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انسان کامل تخلیق کائنات کا اصل مقصد ہے۔ ان کے نزدیک رسول اکرم کی ذات پاک انسان کامل کا نمونہ ہے۔ اگر انسان میں صفات الہی پیدا ہو جائیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن جاتا ہے پھر وہ منزل کبریا تک رسائی حاصل کر سکتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ صحیح معنی میں اشرف مخلوقات یا انسان کامل بن جائے گا۔

رومی اور اقبال کے خیالات میں تصور روح بھی ایک مشترک نظریہ ہے۔ رومی کا عقیدہ یہ ہے کہ ارواح کا اصلی مقام ذات الہی ہے۔ روحیں اس ذات سے الگ ہو کر جسموں میں محبوس ہو گئی ہیں۔ رومی کو پورا یقین ہے کہ روح دوسرے جہاں سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا مرکزی تصور ہی رجوع الی اللہ ہے اس لئے وہ اپنے اصلی عالم تک پہنچنے کے لئے بے تاب ہے کیونکہ روح کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ عالم ملکوت سے ہے۔ اگر انسان کی روح اور اللہ تعالیٰ کے درمیان رابطہ منقطع ہو جائے تو روح نفسانی خواہشات میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لئے روح کو اعلیٰ مقام پر پہنچنے کے لئے اپنے نفس کو دنیاوی لذتوں سے پاک کرنا چاہیے۔ جسم میں روح کے جاری ہونے کا تصور، ذات الہی کی کائنات میں جاری ہونے کے مماثل ہے۔ روح ایک واسطہ ہے انسان اور ذات واجب کے درمیان جس کے واسطے سے جزء، کل میں جذب ہو جانا چاہتا ہے۔ جب روح اپنی صلاحیتوں کے مطابق ارتقاء کا عمل جاری رکھتی ہے تو وہ وحدت بن کر اپنے خالق کی طرف رجوع کرتی ہے۔ علامہ اقبال بھی رومی کے ان تمام خیالات سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک بھی انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح جس مادی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا آلہ ہے یعنی وہ مادے کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرتی ہے۔ روح ایک واسطہ ہے انسان اور ذات الہی کے درمیان جس کے ذریعہ سے انسان اپنے اصلی مأخذ سے وابستہ رہتا ہے۔

رومی اور اقبال کے درمیان دیگر مشترک مضامین میں نظریہ موت ہے۔ وہ دونوں موت کو زندگی جاوداں کی ایک منزل سمجھتے ہیں اور اس سے کبھی خائف نہیں ہوتے۔ ان کے نزدیک زندگی ایک سفر کا نام ہے اور موت اس سفر میں ایک مختصر وقفہ ہے۔ موت کا مسئلہ نظریہ روح سے تعلق رکھتا ہے۔ جسم، روح کے لئے ایک قید ہے جب موت آتی ہے تو روح اپنے جسم سے آزاد ہو جاتی ہے لیکن اس کی مستقل حیثیت باقی رہتی ہے۔ رومی اور اقبال جسم خاکی کو روح کے لیے ایک قفس کی طرح جانتے ہیں۔ جب موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ روح

آزاد ہو کر اپنے اصلی وطن واپس جاتی ہے۔ رومی موت کو ارتقاءِ حیات کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد پر زندگی کی ہر نئی منزل پہلی منزل سے اعلیٰ تر ہے اور موت بھی ایک بہتر زندگی کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں رومی اور اقبال دونوں نے موت کے خوف سے ہمیں نجات دلانے کی سعی کی ہے۔ اگر ہماری موت، مرگ دوام ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ مرنے سے گزشتہ سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے اور انسانی زندگی کی اعلیٰ ترین رفعتوں سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔

اس راستہ میں رومی اور اقبال کے نزدیک عنصر فقر دین و دنیا کے تقاضے کو پورا کرتا ہے۔ رومی کا تصور فقر، خدائے تعالیٰ سے نیاز مندی اور مخلوق سے بے نیازی کا مترادف ہے۔ ان کے خیال میں حقیقی فقر، اللہ تعالیٰ کی یاد و دل میں باقی رہنا اور باقی سفلی امور چھوڑنے سے عبارت ہے۔ اقبال بھی مولانا روم کی طرح فقر کو استغنا اور بے نیازی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فقر سے مراد افلاس اور تنگدستی نہیں بلکہ استغنا و دولت سے لاپرواہی اور اختیار و قوت کا نام ہے۔ وہ بھی اس بات پر متفق ہیں کہ فقر سے مراد مادی مسائل سے محرومی نہیں بلکہ مادی وسائل کی آرزو سے محرومی ہے۔ وہ دونوں اس تصور سے انسان کو بے نیازی کی دولت سے سرفراز کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک وہ فقر جو تو حید کا راز دار ہو جو قرآنی تعلیمات کے تابع ہو اور جس کے عناصر سوز، نیاز، اخلاص اور تسلیم و رضا ہوں وہی فقر اسلام کا مقصود ہے۔ جب مسلمانوں نے اس فقر کو کھو دیا، دین بھی ان کا نہ رہا اور دنیا نے بھی ان سے منہ موڑ لیا لیکن اگر وہ حیات انفرادی اور اجتماعی میں فقر کو ملحوظ رکھیں تو وہ انسانیت کے اعلیٰ ترین مقامات پر پہنچ سکتے ہیں۔

تصور خیر و شر رومی اور اقبال کے درمیان دیگر مشترک مضامین میں ہے۔ رومی کے نزدیک اشیا کی صفات مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ محل و زمان کی تبدیلی سے وہ متغیر ہو جاتی ہیں۔ دنیا میں جو شر ہے یا وہ ذریعہ خیر ہے یا اضافی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کے لیے زہر، قاتل ہے اور دوسرے کے لیے وہ دوا۔ اس طرح دنیا میں شر ایک آزمائش اور امتحان ہے جس سے مرد مومن نہیں ڈرتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے انسان کی روحانی قوت نمود پاتی ہے۔ زندگی میں خیر و شر کی کشمکش میں انسان کی کامیابی منعکس ہوتی ہے۔ یہ سب متضاد حالات، انسانی ذات کے مختلف تجارب ہیں۔

رومی کی طرح اقبال بھی دنیا کو خیر و شر کی ایک رزمگاہ جانتے ہیں جس میں شر کے بغیر خیر کا حصول بھی

ممکن نہیں۔ اس لیے قوت خیر سے اپنی خودی کو مستحکم بنانا اور شر کی قوتوں سے مسلسل پیکار کرنا چاہیے۔ اقبال اور رومی دونوں جدوجہد کو زندگی اور غفلت و بے عملی کو موت سمجھتے ہیں۔ وہ خیر و شر جیسے متضاد عناصر کو ایک اعلیٰ تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ فرد اپنی کوششوں کے ذریعے قوت شر کو خیر میں تبدیل کر سکتا ہے۔ اس سعی و کوشش سے اعلیٰ قدروں کا انعکاس ہوتا ہے اور انسانی شخصیت مکمل بن سکتی ہے۔

رومی اور اقبال زمان و مکان کو بھی اعتباری اور اضافی سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں مستقبل ایک لمحے میں حال بن جاتا ہے اور حال ایک لمحے میں ماضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جس طرح انسانی رشتے اضافی ہوتے ہیں کہ ایک کا باپ دوسرے کا بیٹا ہے۔ مکان بھی اضافی ہے کہ ایک ہی چھت ایک کے لیے بالائی منزل ہے اور دوسرے کے لیے نیچے کی منزل اسی طرح وقت اور زمان بھی اضافی چیزیں ہیں۔ رومی زمان کو ایک مسلسل متغیر چیز جانتے ہیں جس طرح دنیا کی ہر کیفیت ہر دم بدل رہی ہے اس طرح عمر کا ایک لمحہ بھی دوسرے لمحے کی طرح نہیں یعنی کائنات میں کسی صورت میں سکون اور ثبات ممکن نہیں، یہ ثبات محض فریب ادراک ہے۔

زمان و مکان نفس انسانی کے فہم کے سانچے ہیں، عالم روحانی پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ رومی کے علاوہ علامہ اقبال کے نزدیک بھی یہ حقیقت روحانی ہے۔ وہ بھی حقیقت زمان کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے۔ اس لحاظ سے اسلامی مفکرین میں وہ فکر رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلم قوم زمانے کو محض روز و شب کے پیمانے سے ناپتی ہے، یعنی وہ صرف کھانے، پینے، سونے، اور جاگنے ہی کو زندگی جانتے ہیں۔ ایسی زندگی حیوانوں کی زندگی ہے جو حقیقت زمان و مکان سے ناواقف ہیں لیکن اگر ان کی خودی صحیح معنوں میں بیدار ہو جائے اور وہ زمان و مکان کی حقیقت سے آگاہ ہو جائیں تو ان کی تخلیقی قوت سے ایک نئی دنیا وجود میں آسکتی ہے۔ وہ مسئلہ زمان و مکان کو اس لیے اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے ہاں مرد مومن اپنی عملی قوتوں کو ہمیشہ حرکت میں رکھتا ہے اور طلسم زمان و مکان کو توڑ کر کائنات کی تسخیر کر سکتا ہے۔ اقبال اور رومی کے خیال میں زمان و مکان کوئی ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے جس کے نتیجے میں انسان کی زندگی بامقصد بن جائے گی اور مذہب اور اخلاق اس کے تابع ہو جائیں گے۔ جیسا کہ اقبال نے بیان کیا ہے کہ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ پر عمل کرنے ہی سے زمان و مکان کی حیثیت مکشف ہوتی ہے۔

رومی اور اقبال کے درمیان دیگر مشترک مضامین میں تصور فنا و بقا بہت اہم ہے۔ مولانا روم اور اقبال

دونوں نے اس فنا کی مخالفت کی ہے جو جائز تعلقات سے ترک تعلق کرنا، جسم کو کمزور بنالینا، رہبانیت اور گوشہ گیری میں زندگی گزارنا اور پورا وقت خدا کی یاد میں غرق رہنا کی تعلیم دیتا ہے۔ بعض صوفیاء کے اقوال و اعمال میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تلقین ہے جو اسلامی تصوف سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی ہے، ان کے نزدیک فنا کی حقیقت یہ ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الہی میں فنا ہو جائے۔ لیکن رومی اور اقبال کے نزدیک فنا اس حال کا نام ہے جس میں کوئی شخص حق کے مشاہدہ میں ایسا محو ہو جائے کہ پوری کائنات اس کی نظر میں معدوم ہو جائے۔ عارف رومی کے تصور فنا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں اس طرح محو کر دے جس طرح قطرہ، سمندر میں محو ہو جاتا ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک فنا کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو خدا کی مرضی میں فنا کر دے لیکن اس کی اپنی انفرادیت باقی رہے۔ انہوں نے جہاں فنا کی تعلیم دی ہے اس کے ساتھ بقا کا ذکر بھی کیا ہے۔

مولانا روم کے مرید، اقبال بھی اس تصور فنا و بقا سے متفق ہیں۔ وہ اپنی تحقیق میں اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ تصورات مغلوب قوموں کی ایجاد ہیں جو انہوں نے اقوام غالب کو کمزور کرنے کے لیے استعمال کئے ہیں۔ مسلمان بھی اس طرح رہبانی تصورات سے متاثر ہو کر بے عمل ہو گئے۔ ان کے نظم اور نثر میں فنا اور ترک کی تعلیم نہیں بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنی خودی کو قائم اور برقرار رکھیں تاکہ دنیا پر حکمرانی کرنے کے قابل ہو جائیں۔ اس لئے وہ ایسے اشعار پیش کرتے ہیں جن میں فنا کے باوجود انسان کی خودی اور اس کی امتیازی انفرادیت قائم رہے۔

الغرض رومی اور اقبال کی تعلیمات کی رو سے فنا کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کو برقرار رکھے لیکن اپنی نفسانی خواہشات کی پیروی کے بجائے ان کو ختم کر دے اور اللہ تعالیٰ کی مرضی میں اپنی مرضی کو فنا کر دے۔ جب شخص فنا تک پہنچ گیا اور اپنے آپ سے رہائی پا گیا تو وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے زبان حق اور ارادہ حق سے کرتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ ظاہر ہو گیا کہ علامہ اقبال نے اپنے فکری سفر میں مولانا روم کو اپنا مرشد اور رہنما قرار دے کر ان کی مدد سے متصوفانہ اور فلسفیانہ مسائل کی گریہیں کھولیں۔ لیکن ان دونوں کی فکری مماثلتوں کے باوجود، اقبال کے یہاں وہ تمام خصوصیات نظر نہیں آتیں جو رومی کے کلام میں ملتی ہیں۔ کیونکہ

مولانا روم ایک صوفی تھے جب کہ علامہ اقبال ایک فلسفی تھے۔ اس لیے وہ دونوں اپنے مختلف انداز میں فلسفیانہ اور متصوفانہ افکار و مسائل پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا نظریہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں علماء اور صوفیاء نے کافی بحثیں کی ہیں۔

اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور دنیوی تعلقات کو چھوڑ کر جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔ رومی کے دور میں بعض صوفیاء کے اقوال اور اعمال میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تلقین تھی جو اسلامی تصوف سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ اسلامی تصوف کے مطابق دین کے ساتھ دنیا کے تقاضوں کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے۔ مولانا روم ان صوفیاء کو گمراہ سمجھتے تھے جو خلوت گزینی اور ترک دنیا کی ترغیب دیتے تھے اور ایسا ساکن دنیا کا تصور مسترد کرتے تھے جس میں تغیر اور ارتقاء کی جگہ جمود اور رہبانیت ہو۔ رومی نے خود صوفی ہونے کے باوجود اس طرز زندگی کے خلاف پُر زور آواز بلند کی اور توکل، جدوجہد، جبر و اختیار اور دین کے باہمی تعلق کے مسائل پر نہایت مؤثر انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے اپنے صوفیانہ تصورات و خیالات کو پیش کر کے اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام میں رہبانیت اور گوشہ گیری کی کوئی گنجائش نہیں۔

جس طرح مولانا روم نے شعر و شاعری کو اپنے متصوفانہ اور فلسفیانہ خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنایا اسی طرح علامہ اقبال نے بھی اپنی شاعری کو تصوف کے رنگ سے جلادی۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی تو نہیں تھے لیکن ان کے افکار و خیالات میں وہ رجحانات سرایت کر گئے ہیں جو کسی شخص کو صوفی بنانے کے لیے کافی ہیں۔ ان کی تصانیف، تصوف، فلسفہ اور کلامی مباحث سے لبریز ہیں۔ وہ شعر کے پردے میں تصوف کے مسائل کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کے زمانے میں اسلامی تصوف اپنی اصل سے بہت دور ہو گیا تھا یعنی اسلام کے دور اول سے بیسویں صدی تک صوفیاء کے افکار و خیالات میں ایسا فرق پیدا ہو گیا تھا کہ تصوف اپنی اصل سے بہت دور جا پڑا تھا۔ اقبال نے جب مغربی اقوام کے تفوق اور برتری کو دیکھا تو ان کے سامنے مسلمانوں کی غلامی، مفلسی اور درماندگی نمایاں ہو کر سامنے آ گئی۔ وہ اس مسئلہ کے اسباب پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمانوں میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا ہے جس کی وجہ سے مسلمان قوم کی قوت عمل ختم ہو گئی ہے۔ وحدت الوجود کے بارے میں اقبال نے اگرچہ عام طور

پر مولانا روم کے نقطہ کو قبول نہیں کیا لیکن کلی طور پر رومی کے اخذ کردہ نتائج سے متفق نظر آتے ہیں چنانچہ محی الدین ابن عربی کے وحدت الوجود پر تنقید کرنے کے باوجود وہ رومی کے ذریعہ سے ان کے بعض خیالات کو قبول کرتے تھے۔ دراصل اقبال ایک زمانے تک وحدت الوجود کے فلسفہ کو غیر اسلامی سمجھتے تھے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ وحدت الوجود کے مطابق صرف خدا ہی موجود ہے اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر خدا کی ذات سے مختلف ہیں تو انھوں نے محی الدین ابن عربی کے نظریے کی شدید مخالفت ترک کر دی۔

ان تفصیلات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ فکر اقبال کے ماخذ میں رومی کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ رومی کی شخصیت نے اقبال کی فکری تربیت میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ انہوں نے دور حاضر میں وہی کارنامہ انجام دیا ہے جو رومی نے اپنے عہد کی گمراہیوں کی اصلاح کرتے ہوئے۔ وہ دونوں نے اپنے خیالات میں حقائق دین اور زندگی کی روح کو سمو دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے زمانے کے علاوہ، بعد کے نسلوں میں بھی ان کے افکار و اشعار مشہور اور مقبول ہوئے۔



THEMATIC SIMILARITIES IN RUMI'S AND IQBAL'S POETRY

THESIS

SUBMITTED FOR THE AWARD OF THE DEGREE OF

Doctor of Philosophy

IN

URDU

BY

SEDDIGHEH SADAT RAJAEIZADEH

UNDER THE SUPERVISION OF

PROF. QAZI JAMAL HUSAIN

DEPARTMENT OF URDU
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH (INDIA)

2012



رومی اور اقبال کے کلام میں فکری مماثلتیں

(مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی)

نگراں

مقالہ نگار

پروفیسر قاضی جمال حسین

صدیقہ سادات رجائی زادہ

شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۰۱۲ء

T-8529



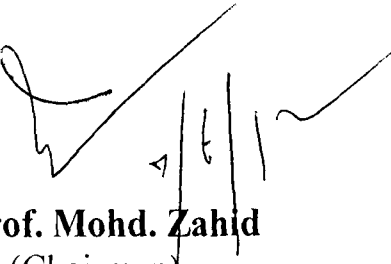
T8529

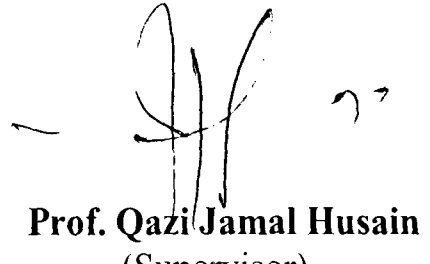
Dated : 7/6/12

Certificate

This is to certify that this thesis for the award of **Ph.D Degree** entitled “**Thematic Similarities in Rumi’s and Iqbal’s Poetry**” by **Seddigheh Sadat Rajaeizadeh** under supervision of **Prof. Qazi Jamal Husain** is an original research work and has not been submitted for any other degree of this or any other University.

It is now being forwarded for the award of Ph.D Degree in Urdu Language and Literature.


Prof. Mohd. Zahid
(Chairman)


Prof. Qazi Jamal Husain
(Supervisor)

انتساب

مولانا روم کے نام

اس دُعا کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایک ایسا انسان بنائے

جس کی مولانا نے آرزو کی تھی:

دی شیخ با چراغِ ہمی گشت گردِ شہر	کز دام و ددِ ملولم و انسِ نام آرزوست
زینِ ہمرہانِ ستِ عناصرِ دلم گرفت	شیرِ خدا و رستمِ دستِ نام آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جتہ ایم ما	گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

فہرست

صفحہ

۲	☆ مقدمہ
۵	☆ پہلا باب
	رومی اور اقبال کے عہد کے معاشرتی و تہذیبی حالات کا مختصر تعارف
۴۳	☆ دوسرا باب
	مولانا روم اور علامہ اقبال کے ادبی کارنامے
۱۰۹	☆ تیسرا باب
	مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں مماثلت کے پہلو
۲۰۶	☆ چوتھا باب
	مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں اختلاف
۲۴۱	☆ ماہصل
۲۵۶	☆ کتابیات

مقدمہ

موجودہ عہد کے پرشور دور میں کسی تعلیم یافتہ ذہن کی سب سے اہم ضرورت ایک ایسے عالم کی جستجو ہے جو اختلافات اور شور و غل سے پاک ہو۔ ایسے دور میں تعلیم یافتہ انسان جس چیز کے لیے کوشاں ہے وہ ایک متحد اور صلح جو معاشرہ ہے۔ ایسے معاشرے کو وجود میں لانے کے لیے اولین شرط، حقیقت کی معرفت ہے۔ لیکن حقیقت اور صحیح راہ کیا ہے اور اس تک کیسے پہونچا جاسکتا ہے؟

مولانا روم اور علامہ اقبال نے اپنے مخصوص انداز میں ان سوالات کے جوابات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان دونوں کی شاعری اور ان کے افکار، اسلامی عقائد کے مختلف ابعاد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا مولانا روم کو اپنا مرشد اور رہنما بتایا اور یہ تسلیم کیا ہے کہ اس راہ میں جو کچھ انھوں نے حاصل کیا ہے وہ رومی کی تحریک اور رہنمائی کی وجہ سے ہے:

باز خوانم ز فیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

رومی، اقبال کے مرشد اور ان کے مذہبی اور عرفانی رہنما تھے۔ ان کے تصور عشق و عقل، جبر و اختیار، خیر و شر، انسان کا مل، خودی، روح، موت، ارتقاء وغیرہ ایسے مسائل ہیں جو اقبال کے فکر و فلسفہ پر اثر انداز ہوئے۔ مجوزہ تحقیقی مقالہ کے اغراض و مقاصد، ان دو شہرہ آفاق شاعروں کے افکار و فلسفہ کا تجزیہ کرنا ہے اور اس امر کی چھان بین کرنا ہے کہ مولانا روم کے افکار نے اقبال کی شاعری اور فکر پر کس حد تک اثر ڈالا ہے۔

عرفان اور تصوف کے مسائل سے مجھے خصوصی دلچسپی ہے اس لیے میری توجہ مولانا روم اور علامہ اقبال کی جانب منعطف ہوگئی کیونکہ ان دونوں کے کلام میں ان موضوعات پر مفید اور کارآمد مباحث ملتے ہیں۔ ان دونوں کے افکار بشر دوستی، اخوت اور انسانیت کے مختلف ابعاد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس تحقیقی مقالہ کا اہم مقصد یہ ہے کہ ان دونوں مفکرین کے حکیمانہ پیام اور فلسفہ کا تجزیہ پیش کیا جائے تاکہ موجودہ اور آئندہ عہد کے قارئین، ہر دو شعرا کی فکر و کلام سے واقف ہو سکیں اور اس کے ساتھ ان کی انسان دوستی اور حقیقت پرستی کے

مختلف پہلو بھی روشن ہو سکیں۔

مذکورہ وجوہ کی بنا پر راقم الحروف نے ”رومی اور اقبال کے کلام میں فکری مماثلتیں“ کے موضوع کا انتخاب کیا۔ پیش نظر مقالہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے باب میں رومی اور اقبال کے عہد کے معاشرتی و تہذیبی حالات کا مختصر تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں راقم الحروف مختلف تذکروں اور ماخذوں کے تفصیلی مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ رومی اور اقبال کے عہد میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔

دوسرے باب میں رومی اور اقبال کے نثری اور شعری کارناموں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

تیسرے باب کا عنوان ”مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں مماثلت کے پہلو“ ہے۔ یہ مقالے کا کلیدی باب ہے۔ اس باب میں دونوں شعراء کے افکار و خیالات کا تقابلی مطالعہ ان کے کلام کے تناظر میں پیش کیا گیا ہے۔

مقالے کا چوتھا باب ”مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں اختلاف“ ہے۔ اس باب کو قائم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے فلسفہ تصوف اور وجود و شہود کے مسائل کے متعلق مختلف مصنفین نے الگ الگ خیالات پیش کیے ہیں۔ اس باب میں بعض اقتباسات کی مدد سے ان دونوں مفکرین کے خیالات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

حاصل کلام مقالہ کا آخری حصہ ہے جس میں پورے مقالہ کے مختلف مباحث کو اجمال سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تحقیق کے اس مشکل سفر میں سب سے پہلے اپنے خالق حقیقی کا شکر ادا کرتی ہوں جس کے لطف و کرم سے آج میں اس لائق بن سکی کہ ایسے مشکل موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ سکوں۔ اس کے بعد میں اپنے نگران اور کرم فرما استاد پروفیسر قاضی جمال حسین صاحب کی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے میری رہنمائی کرنے اور اس تحقیقی کام کو اپنی نگرانی میں مکمل کرانے کی اہم ذمہ داری قبول فرمائی۔ پروفیسر قاضی جمال صاحب اردو کے ساتھ ساتھ فارسی زبان و ادب پر بھی مکمل دست رس رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تمام علمی مصروفیات کے باوجود میرے مقالے کا ایک ایک حرف پڑھا اور غلطیوں کی اصلاح فرمائی۔ ان کی خصوصی توجہ کی وجہ سے یہ تحقیقی مقالہ

پایہ تکمیل کو پہنچ سکا۔

میں شکر گزار ہوں شعبہ کے سربراہ پروفیسر محمد زاہد صاحب کی جن کی شفقتیں اور عنایتیں ہمیشہ مجھ

پر رہیں۔

ان حضرات کے علاوہ شعبہ اردو کے کبھی قابل احترام اساتذہ کی شکر گزار ہوں کہ ان حضرات نے

مجھ میں اردو ادب کا بہتر ذوق پیدا کیا۔ میں ان کبھی حضرات باوقار کی احسان مند اور ان کی علمی و ادبی صلاحیتوں کی معترف بھی ہوں۔

میں اپنے کبھی احباب خصوصی طور پر ڈاکٹر شعیب خان، مامون رشید، درخشاں غنی، زینت ظہور،

قرۃ العین اور روبینہ رفیق کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرنا اپنا اخلاقی فریضہ سمجھتی ہوں کہ مقالہ کی تیاری میں ہمیشہ

انہوں نے میری ہمت افزائی کی اور جب بھی ضرورت ہوئی انہوں نے میری مدد فرمائی۔

میں شکر گزار ہوں مولانا آزاد لائبریری کے اسٹاف کی کہ انہوں نے ہمیشہ کتابوں کی فراہمی

میں میری مدد کی اور اپنے پر خلوص تعاون دیا۔

آخر میں اپنے محترم والدین کی جو میرے لیے سراپا رحمت خداوندی ہیں، دل کی گہرائیوں سے

شکر گزار ہوں کہ انہوں نے وطن سے دور مجھے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اعلیٰ تعلیم کے مواقع فراہم کیے اور اپنی

کرم فرمائیاں اور دعاؤں اور دعاؤں سے ہمیشہ نوازتے رہے۔ خداوندانہیں ہمیشہ صحت مند رکھے اور ان کی

شفقت کا سایہ تادیر قائم رکھے۔ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَّانِي صَغِيرًا (الاسراء/۲۴)

ریسرچ اسکالر

صدیقہ سادات رجائی زادہ

رومی اور اقبال کے عہد کے معاشرتی و تہذیبی حالات کا مختصر تعارف

الف۔ محمد جلال الدین رومی:

- ۱- مولانا روم کے عہد کے معاشرتی اور تہذیبی حالات
- ۲- مولانا روم کا خاندانی شجرہ
- ۳- محمد جلال الدین رومی کی پیدائش اور ابتدائی زندگی
- ۴- رومی کی تعلیم
- ۵- شمس تبریز سے ملاقات
- ۶- شیخ صلاح الدین زرکوب
- ۷- حسام الدین چلبی
- ۸- مولانا روم کا اخلاق و کردار
- ۹- وفات

ب۔ علامہ محمد اقبال:

- ۱- اقبال کے عہد کے تہذیبی اور معاشرتی حالات
- ۲- اقبال کا خاندانی شجرہ
- ۳- محمد اقبال کی پیدائش اور ابتدائی زندگی
- ۴- اقبال کی تعلیم اور ان کے اساتذہ
- ۵- سفر یورپ
- ۶- ازدواجی زندگی
- ۷- سیاسی زندگی
- ۸- زندگی کے آخری ایام

محمد جلال الدین رومی

محمد جلال الدین رومی تیرہویں صدی کے ایران کے ممتاز ترین صوفی شاعر ہیں۔ انہوں نے نظم و نثر میں قرآنی رموز کو زبان فارسی میں پیش کیا ہے۔ ان کی صوفیانہ مثنوی دنیا کی عظیم شاعری میں شمار کی جاتی ہے۔ چنانچہ صدیاں گزر جانے کے بعد بھی ان کی مثنوی معنوی آج بھی ”قرآن در زبان پہلوی“ کا درجہ رکھتی ہے۔ تاریخ تصوف اسلام میں مولانا روم ایک بڑی شخصیت کے مالک ہیں جو اپنی فکر و شاعری کو انسان کی تعلیم و تربیت میں صرف کرتے رہے ہیں۔ وہ صرف فرد اور معاشرے کی اصلاح و ترقی کے مبلغ نہیں بلکہ ارتقائے انسانی کے علمبردار ہیں اور فکر و عمل کا باہمی رشتہ استوار کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا صوفی شاعر کسی خاص ملک یا زبان کا پابند نہیں ہوتا بلکہ بنی نوع انسان کا شاعر ہوتا۔ بقول پروفیسر سلیم چشتی:

”مرشد رومی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ان تمام غیر اسلامی عقائد اور افکار کے خلاف اپنی پوری قوت کے ساتھ صدائے احتجاج بلند کی جو آج بھی مثنوی کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے اور اس کا ہر دفتر جد اور جہد اور جہاد کی روح پرور تعلیمات سے معمور ہے۔“^۱

مولانا روم نے اپنے خیالات میں حقائق دین اور زندگی کی روح کو سمو دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے زمانے کے علاوہ آج بھی ان کے اشعار مشہور اور مقبول ہیں۔ رومی کے افکار اور خیالات کی معنویت سے مکمل طور پر واقف ہونے کے لیے ان کے دور کے فکری اور تہذیبی حالات سے آگہی ضروری ہے۔

مولانا روم کے عہد کے معاشرتی اور تہذیبی حالات:

مولانا روم کی حیات تیرہویں صدی عیسوی (ساتویں صدی ہجری) کو محیط ہے۔ اس دور میں رومی کا عہد غیر معمولی طور پر، پُر آشوب تھا۔ اسلام مختلف فرقوں میں تقسیم ہو چکا تھا اور ملت اسلامیہ اندرونی فتنوں اور بیرونی حملوں کی وجہ سے تباہی تک آ پہنچی تھی۔ اس زمانے میں اسلامی سلطنت کو دو خطرناک دشمنوں کا سامنا تھا

اور ان سے اسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ مغرب کی طرف سے صلیبی یورش کا خطرہ تھا۔ اس دور میں صلیبی جنگوں کی تاریخ سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ یورپ اسلام کو کمزور کرنا چاہتا تھا۔ عیسائیوں کی کوشش تھی کہ ہر طریقے سے اپنے اختلافات دور کر لیں تاکہ مسلمانوں پر غلبہ پایا جاسکے۔ دوسری طرف سے مسلمانوں کا ایک اور دشمن منگول سلطنت تھا۔ اس سلطنت کا بانی چنگیز خان تھا جو نہ اسلام کا حمایتی تھا نہ عیسائیت کا۔ اس نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ میں خدا کا وہ تازیانہ ہوں جو لوگوں کے گناہوں کی سزا کے لیے اس دنیا میں بھیجا گیا۔

”من عذاب خدا ام اگر شما گناہهای بزرگ نکردی خدای چون من عذاب را بسر شما نفرستادی“^۱
ساتوہویں صدی ہجری میں منگولوں کے حملے کی وجہ سے نہ صرف عالم اسلام بلائے عظیم میں مبتلا تھا، بلکہ پوری دنیا منگولوں کی یورش سے خوف زدہ تھی۔ اس یورش کا سبب ایران کے سلطان وقت علاء الدین محمد خوارزم شاہ کی ایک بے تدبیری تھی۔ اس نے ان منگول تاجروں کو جو ایران میں تجارت کی غرض سے آئے تھے قتل کروا دیا تھا۔ جب چنگیز خان نے اس قتل کی وجہ معلوم کرنے کے لیے ایک سفیر بھیجا تو خوارزم شاہ نے اس سفیر کو بھی قتل کروا دیا۔ اس غلطی کی وجہ سے چنگیز خان نے ناراض ہو کر خوارزم شاہ اور پورے عالم اسلام کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ اس سلسلے میں محمد عبدالسلام لکھتے ہیں۔

”یہ مقامی اور جاہجا کی تباہیاں کیا کم تھیں کہ سب سے بڑے اور دور رس فتنے تاتاری یلغار نے قریب قریب پوری مسلم دنیا کو سیلاب کی طرح آلیا۔ تاتاری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پامال کر دیا۔ ہزاروں شہر اجاڑ دیے گئے۔ علوم و فنون کے بڑے بڑے مراکز ویران ہو گئے۔ جن بستیوں میں علماء و فضلاء کا مجمع تھا اور تشنگان علوم کا رواں درکارواں دن رات اترتے تھے، وہ سب بے چراغ ہو گئیں۔ بخارا خاک کا ڈھیر ہو گیا۔ ساری آبادی تہہ تیغ کر دی گئی سمرقند جل کر راکھ ہو گیا۔ باشندے قتل ہو گئے، بلخ، رے، ہمدان، زنجان، قزوین، مرو، نیشاپور اور خوارزم جیسے عالم اسلامی کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر مٹی میں مل گئے۔ عروس البلاد بغداد دنیا کے اسلام کا جگمگاتا تاج ہلاک کی وحشی اور خونخوار فوجوں کے ہاتھوں تاراج ہو گیا۔ اور مسلم تہذیب و تمدن کی وہ یادگار جو صدیوں میں

بنتے بنتے بنی تھی، اچانک گردوغبار کی طرح اڑ گئی۔ سیکڑوں سال تک جمع ہوتا رہنے والا علوم و فنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہو گیا۔ خلافت عباسیہ کا تنہا وارث خلیفہ معتمد باللہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور صداہا مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا، خیمے میں لپیٹ کر پاؤں سے روند دیا گیا۔“ ۳

اس پر آشوب دور میں منگولوں کی ہیبت کا یہ عالم تھا کہ بعض اوقات فقط ایک منگول کسی گلی میں گھس جاتا تو اگر سو مسلمان بھی موجود ہوتے تو کسی کو مقابلے کی ہمت نہ ہوتی سارے مسلمان حیران و پریشان تھے۔ منگولوں کا مقابلہ کرنا ناممکن تھا، لوگ ان کو ناقابل شکست سمجھتے تھے۔ منگولوں کا فتنہ نہ صرف ایران میں ظاہر ہوا بلکہ اس نے ایشیا اور یورپ کے ایک بڑے حصہ کو ویران کر دیا۔ اس قتل و غارت گری کا اثر سب سے زیادہ ادبیات اور علوم پر پڑا۔ مساجد، مدارس اور کتب خانے جن میں علوم و آثار کے بے شمار خزانے تھے برباد ہو گئے۔ چنگیز خان کی یورش سے پہلے ایران کا شہر بلخ مختلف علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا اور علم و ادب کا مرکز بن چکا تھا۔ ۶۰۳ھ (مطابق ۱۲۰۶ء) میں خوارزمشاہ نے بلخ پر قبضہ کر لیا۔ اس دور میں بھی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا مگر بروایت متفقہ بلخ کو بھی چنگیز خان نے ۶۱۷ھ میں تباہ کیا۔ ۴

نتیجاً اس صدی کے اختتام تک ایران اخلاقی، معاشی اور معاشرتی لحاظ سے بالکل تباہ ہو چکا تھا۔ ان سب کے باوجود عجیب بات یہ ہے کہ منگول قوم نے عالم اسلام کے خلاف اعلان جنگ کر دیا کے بعد اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں مسلمانوں کے دین کی طرف مائل ہوئی اور منگولوں میں بھی اسلام پھیلنے لگا۔ دراصل یہ صورت چنگیز خان کے انتقال کے بعد پیش آئی۔ اس کے چار بیٹوں کی الگ الگ سلطنتوں میں اسلام کی اشاعت شروع ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک صدی کے اندر تقریباً ساری منگول قوم مسلمان ہو گئی۔ محمد جلال الدین رومی کی حیات اس پر آشوب دور کو محیط ہے۔

مولانا روم کا خاندانی شجرہ:

تذکرہ نویسوں کے مطابق مولانا روم کے آباء و اجداد شہر بلخ کے رہنے والے تھے۔ اس خاندان کا شجرہ نسب، حضرت ابوبکر صدیق سے ملتا ہے۔ اس سلسلے میں خود رومی کے بیٹے سلطان ولد کا قول زیادہ معتبر ہے:

اصل او در نسب ابوبکرے ز اں چو صدیق داشت او صدرے

رومی کے دادا جلال الدین حسین خطیبی ایک بڑے فاضل شخص تھے اور معاشرے میں ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ تذکرہ نویسوں کے مطابق جلال الدین حسین خطیبی کا عقد خاندان خوارزمشاہی کی شہزادی ملکہ جہاں سے ہوا تھا۔ ملکہ جہاں کے لطن سے سلطان بہاء الدین ولد یعنی مولانا کے والد پیدا ہوئے۔ بہاء الدین اپنے والد کی علم و فضل کے وارث تھے۔ وہ نو عمر ہی میں اس دور کے تمام علوم میں ماہر ہو گئے تھے اور روحانی بزرگی کے سبب معاشرے میں ان کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔ اس عرصے میں بہاء الدین ولد کو ”سلطان العلماء“ کے خطاب سے نوازا گیا۔ مختلف تذکرہ نویسوں نے خطاب ملنے کی تفصیلات لکھی ہیں کہ:

ایک رات بلخ کے تین سوماتیوں نے بہ یک وقت یہ خواب دیکھا کہ ایک میدان میں ایک بڑا خیمہ نصب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس خیمہ میں رونق افروز ہیں۔ بہاء الدین آپ کے پہلو میں اور دوسرے بہت سے علماء آنحضرت سے فاصلہ پر بیٹھے ہیں۔ آنحضرت نے فرمایا کہ آپ سبھی لوگ آج سے بہاء الدین ولد کو ”سلطان العلماء“ کہیں۔ صبح کو یہ اصحاب اس غرض سے بہاء الدین ولد کے پاس گئے کہ انہیں اس واقعہ سے آگاہ کریں۔ راستہ میں جو بھی ملتا وہ اپنا خواب بیان کرتا اور لوگوں کی حیرت بڑھتی جاتی۔ جب بہاء الدین ولد کی خدمت میں پہنچے تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک حضور نے تم کو مطلع نہ فرمایا تم کو یقین نہ آیا۔

”تا حضرت پیغامبر علیہ السلام از حال درویشان اعلام نفرمود شمار یقین نگشت۔“ ۵

پھر تو سب ایک ساتھ مرید ہو گئے اور اس کے بعد سے حضرت بہاء الدین اپنے نام کے بجائے سلطان العلماء کے لقب سے مشہور ہو گئے۔

اس واقعہ کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی ولد نامہ میں، سپہ سالار نے اپنے رسالے میں اور افلاکی نے مناقب العارفین میں لکھا ہے۔

محمد جلال الدین رومی کی پیدائش اور ابتدائی زندگی:

سلطان العلماء کے فرزند محمد جلال الدین ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ (مطابق ۳۰ ستمبر ۱۲۰۷ء) میں بلخ میں پیدا ہوئے۔ رومی کے گھر کا ماحول عالمانہ اور صوفیانہ تھا۔ ان کے والد بہاء الدین ولد، ان کے دادا جلال الدین حسین خطیبی اور ان کے استاد برہان الدین محقق ترمذی سب اعلیٰ پایہ کے صوفی بزرگ تھے۔ اسی صوفیانہ ماحول میں رومی کی پرورش ہوئی۔ تذکروں کے مطابق رومی بچپن میں بہت ذہین اور سرلیع الفہم تھے، وہ بچپن

ہی سے روحانی قوتوں کے حامل بن چکے تھے۔ ابتدائی تعلیم کے مراحل ان کے والد نے طے کرادے اور پھر انہوں نے اپنے ایک مرید خاص یعنی سید برہان الدین محقق ترمذی کو رومی کا استاد مقرر کر دیا۔ چار پانچ سال تک رومی انہیں کے زیر تربیت رہے۔ اس کے بعد منگول قوم کی یورش سے پہلے بہاء الدین نے اپنے خاندان اور شاگردوں کے ساتھ بلخ سے ہجرت کی ہے۔ تاریخی شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ بلخ میں جب بہاء الدین ولد کا اثر خواص و عوام میں بڑھنے لگا اور ان کے مریدوں کی تعداد بے شمار ہو گئی تو بعض علماء کو رشک ہونے لگا اور ان لوگوں کی بدگوئی کی وجہ سے خوارزم شاہ بھی بہاء الدین سے بدگمان ہو گیا، اس لیے وہ ترک وطن کر بلخ سے بغداد کی طرف روانہ ہو گئے۔ جب وہ نیشاپور پہنچے تو وہاں فرید الدین عطار نیشاپوری سے ملاقات ہوئی۔ عطار نے رومی کو دیکھ کر ان کی عظمت کی پیش گوئی کر دی اور اپنی کتاب ”اسرارنامہ“ ان کو عنایت کی۔ اس وقت رومی کی عمر فقط چودہ سال تھی۔ ۸

نیشاپور کے بعد بغداد، مکہ، دمشق اور مختلف شہروں سے گزر کر وہ ملاطیہ پہنچے۔ آقشہر میں انہوں نے چار سال قیام کیا اور درس و تدریس میں مشغول رہے۔ آقشہر کے بعد وہ قونیہ کے ایک شہر (لارندہ) تشریف لائے۔ یہاں سلطان العلماء کی ملاقات اور دوستی سمرقند کے ایک معزز بزرگ شیخ خواجہ شرف الدین سمرقندی سے ہوئی۔ ان کی ایک بیٹی، گوہر خاتون تھیں جو نہایت نیک اور باکمال تھیں۔ سلطان العلماء کی درخواست پر خواجہ شرف الدین نے اپنی بیٹی کا عقد رومی سے کر دیا جن کی عمر اس وقت اٹھارہ برس کی تھی ۹۔ دراصل رومی کی دوشادیاں ہوئیں۔ پہلی بیوی گوہر خاتون تھیں۔ ان کے لطن سے تین صاحبزادے بہاء الدین محمد سلطان ولد، علاء الدین محمد اور مظفر الدین پیدا ہوئے۔ گوہر خاتون کی وفات کے بعد رومی کا عقد کر خاتون قونوی کے ساتھ ہوا۔ ان کے لطن سے ایک صاحبزادی ملکہ خاتون پیدا ہوئیں۔ ان میں بہاء الدین ولد سب سے بڑے تھے جو رومی کے بعد اپنے والد کے جانشین ہوئے۔ سلطان ولد نے ایک مثنوی ”ولدنامہ“ کے نام سے لکھی تھی جس کے اشعار مختلف تذکروں میں نقل ہوئے ہیں۔ مولانا کے دوسرے صاحبزادے یعنی علاء الدین کے متعلق افلا کی لکھتے ہیں کہ وہ شمس تبریز کے قتل میں شریک ہو گیا تھا جس کی وجہ سے رومی اس سے بیزار ہو گئے تھے۔

”در قصد مولانا شمس الدین تبریزی روح اللہ مبادرت کردتا ہمرنگ مریدان مرتد گشت

وگویند اور ایشان اغوا کردہ بودند و بر آن داشتہ بودند“ ۱۰

لیکن افلاکی کی یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ایسے محترم خاندان کا کوئی فرد قتل کا ارتکاب کر سکتا ہے۔

سنہ ۶۲۶ھ میں شمس العلماء، سلطان روم یعنی علاء الدین کی قبضہ کی خواہش پر قونیہ چلے گئے۔ سلطان نے خود بڑی فروتنی سے استقبال کیا۔ سلطان العلماء نے وہاں کے ایک مدرسہ میں قیام کیا۔^{۱۱} اس مدت میں رومی ہمیشہ اپنے والد کے ساتھ رہے اور علوم ظاہری و باطنی ان سے حاصل کرتے رہے۔ سلطان العلماء کو بھی اپنے بیٹے سے بہت محبت تھی وہ ایک جگہ کہتے ہیں:

”در میدان معنی تازندہ ام کسی پھوسن پیدا نیاید، باش تامن بگذرم تا بہ بنی کہ فرزندم جلال

الدین محمد چون شود بجای من شود و بالاتر از من شود۔“^{۱۲}

(جب تک میں زندہ ہوں کوئی میرا مثل پیدا نہیں ہوگا۔ ذرا انتظار کرو کہ میں گزر جاؤں پھر دیکھنا کہ میرا فرزند جلال الدین محمد کیا ہوتا ہے۔ وہ میری جگہ پر ہوگا بلکہ مجھ سے بھی بالاتر ہوگا)

رومی کی تعلیم:

قیام قونیہ کے دو سال بعد یعنی ۶۲۸ھ (مطابق ۱۲۳۱ء) میں شمس العلماء کا انتقال ہوا۔^{۱۳}

ان کے انتقال کے بعد سلطان وقت اور اکابرین کی درخواست پر رومی اپنے والد کے جانشین ہوئے اور ان کے سلسلہ درس و تدریس کو جاری رکھا۔ اس وقت وہ چوبیس برس کے تھے۔ رومی کے استاد برہان الدین ترمذی شمس العلماء کے انتقال کی خبر سن کر قونیہ آئے اور اپنے شاگرد کو باطنی علوم کی طرف منتقل کرنا چاہا جو انہوں نے اپنے مرشد یعنی رومی کے والد سے حاصل کئے تھے۔ تحصیل و تربیت کا یہ سلسلہ نو برس تک جاری رہا۔^{۱۴} رومی اگرچہ چوبیس برس کی عمر میں اپنے والد کے جانشین ہو گئے تھے لیکن ابھی مزید تعلیم و تربیت کی ضرورت تھی تاکہ وہ صحیح معنوں میں اپنے والد کے جانشین بن سکیں۔ برہان الدین یہ چاہتے تھے کہ ان کے شاگرد ظاہری و باطنی طور پر اپنے والد کے صحیح جانشین ثابت ہوں اس لیے رومی مزید تعلیم کے لیے حلب کے مدرسہ حلاویہ میں داخل ہو گئے۔

تیرہویں صدی میں حلب اور دمشق اسلامی علوم کے اہم ترین مراکز تھے۔ یہ دونوں مقام منگول قوم کے حملوں سے محفوظ تھے اور علماء و اکابر کے لیے ایک پرسکون شہر تھے۔ ۶۳۰ھ میں جب رومی مدرسہ حلاویہ میں

داخل ہوئے تو اس وقت ”کمال الدین ابن العدیم“ اس مدرسہ کے نگران تھے۔ ایک عالم اور شاعر کے طور پر ان کی بڑی شہرت تھی۔ افلاکی نے انہیں فاضل زمانہ اور صوفی روشن ضمیر کہا ہے۔ یہاں اسی عالم سے رومی کا رابطہ قائم ہوا اور انہوں نے فقہ اور مذہب کی تعلیم کمال الدین سے حاصل کی۔ حلب کے بعد رومی دمشق روانہ ہو گئے جہاں وہ چار سال مقیم رہے۔ اس کے بعد وہ قونیہ واپس آ گئے۔ اب چونتیس برس کی عمر میں رومی ایک بڑے استاد اور رہنما بن چکے تھے اور بڑے بڑے مجموعوں میں مذہب، فلسفہ، فقہ اور اخلاقیات پر تقریریں کرتے تھے۔ ان کے مریدوں کا حلقہ بہت وسیع ہو چکا تھا۔ اکثر تذکروں کے مطابق مولانا اپنے زمانے کے بہت سے مشاہیر سے ملے۔ ان کے بعض احباب کے نام حسب ذیل ہیں:

شیخ محی الدین ابن عربی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ صدر الدین قونوی، شیخ اوحید الدین کرمانی، امام نجم الدین رازی اور قطب الدین شیرازی جو اپنے وقت کے بزرگ فلسفی تھے۔ بعض روایتوں میں شیخ سعدی سے ملاقات کا ذکر بھی ملتا ہے لیکن ان سب کے باوجود ”شمس تبریزی“ کی ملاقات کا واقعہ رومی کی زندگی کا سب سے مہتم بالشان واقعہ ہے کیونکہ ان کی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے۔ ان کی ملاقات سے پہلے مولانا روم درجہ کمال کو پہنچ چکے تھے اور اپنے دور کے علماء اور اکابر میں ان کی حیثیت مسلم تھی۔ اس کے باوجود رومی کے حالات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کسی نہ کسی دوست کے خواہاں تھے اور اس ساتھی کے بغیر وہ مضطرب اور بے چین رہتے تھے۔

شمس تبریز سے ملاقات:

رومی اور شمس تبریز کی ملاقات کے بارے میں متضاد روایات ملتی ہیں۔ مناقب العارفین اور رسالہ سپہ سالار کی روایتوں کے مطابق شمس تبریزی جن کا پورا نام ”شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی“ تھا بچپن سے عشق نبوی میں ایسے مستغرق تھے کہ تیس چالیس دن تک انہیں کھانے پینے کی خواہش نہ ہوتی۔ وہ علوم ظاہری کی تحصیل کے بعد شیخ ابوبکر سلہ باف اور بعض روایتوں میں شیخ زین الدین سنجاسی کے مرید ہوئے، بابا کمال جندی سے بھی انہوں نے فیض حاصل کیا۔ اس کے بعد انہوں نے مردان حق کی تلاش میں سفر شروع کیا۔ کثرت سفر کی وجہ سے لوگ ان کو ”شمس پرندہ“ کہنے لگے۔ وہ کسی کو اپنی صحبت کا متحمل نہیں پاتے تھے اور اکثر یہ دعا کرتے تھے کہ:

”خداوند امی خواہم کہ از محبوبان مستور خود یکے را بمن بنمائے۔“ ۱۵

(خدا یا کوئی رفیق ایسا عطا کر جو میری صحبت کا متحمل ہو)

آخر ان کی یہ آرزو مولانا روم کی ملاقات سے پوری ہوئی۔ شمس ۱۲ جمادی الآخر ۶۳۲ھ (مطابق ۳۰ نومبر ۱۲۳۳ء) کو قونیہ تشریف لائے۔ ۱۶

اس تاریخ کے متعلق جامی اور افلاکی دونوں کا اتفاق ہے۔ شمس اور رومی کی ملاقات کی پہلی روایت افلاکی کی ہے:

شمس تبریزی روم روانہ ہوئے اور شکر فرودشان کے محلے میں قیام فرمایا۔ حسب عادت ایک حجرہ کرایہ پر لیا۔ اس میں قیمتی تالا ڈالا تاکہ لوگ سمجھیں کہ کوئی بڑا تاجر ہے۔

”حجرہ برگرفت و بردر حجرہ اش دوسہ دیناری قفلی نادری نہادتا خلق را گمان آید کہ تاجر بزرگ است“ ۱۷
ایک روز مولانا مدرسہ سے نکل کر خچر پر کہیں تشریف لے جا رہے تھے، متعدد طلباء ہم رکاب تھے۔ شمس نے مولانا کو دیکھا ان کی طرف بڑھے اور کہا:

نقد و معانی و عالم اسماء کے صراف یہ بتائیے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زیادہ افضل و بزرگ ہیں یا بایزید بسطامی؟ مولانا نے فرمایا کہ یہ کیا پوچھ رہے ہیں۔ آں حضرت تمام انبیاء و اولیاء کے قافلہ سالار و سردار ہیں۔ ہر قدم کی بزرگی و فضیلت آپ ہی کو ہے۔ انہوں نے پھر کہا تو اس کے کیا معنی کے حضور ہمیشہ فرمایا کرتے کہ: ”سبحانک ما عرفناک حق معرفتک“ (اے خداوند تو پاک و برتر ہے ہم نے جیسا تجھے پہچانا چاہیے تھا نہ پہچانا) اور بایزید بسطامی کہتے ہیں: ”سبحانی ما اعظم شانی وانا سلطان السلاطین“ (میں پاک ہوں میری شان کتنی بڑی ہے۔ میں تو بادشاہ کا بادشاہ ہوں)

مولانا نے اس سوال کی ہیبت سے ایک نعرہ مارا اور بے ہوش ہو گئے، ہنگامہ مچ گیا، ٹھوری دیر بعد ہوش آیا تو آپ نے سوالات کے جوابات ارشاد فرمائے کہ بایزید بسطامی سلوک میں ایک مقام پر رک گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سلوک روحانی میں ہر روز ستر مقامات عبور فرماتے تھے کہ دوسرے کو پہلے سے کوئی نسبت نہ ہوتی، چنانچہ جب اگلے مقام کی سیر سے بہرہ مند ہوتے تو اس سے نیچے کے مقام پر ٹھہرنے کے خیال سے استغفار فرماتے تھے۔ بایزید بسطامی کی پیاس ایک گھونٹ سے رفع ہو گئی تھی، وہ مکمل طور پر سیراب

ہو گئے تھے اور ان کے ادراک کا برتن بھر چکا تھا مگر آنحضرت کا استقنائے عظیم بھلا کیسے سکون پاسکتا تھا۔ آپؐ ہر لمحہ مزید کے طلب گار تھے۔

دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے مولانا شمس کو ساتھ لے کر اپنے مقام پر آئے اور حجرے میں رہے۔ تذکروں کے مطابق چالیس دن یا تین مہینہ تک یہ دونوں ایک کمرے میں بند رہے اور روحانی مدارج طے کرتے رہے۔

”تا چہل روز تمام ہیچ آفریدہ را راہ نہ اندادند بعضی گویند سہ ماہ تمام از حجرہ بیرون نیامدند“ ۱۸
مولانا روم جب حجرہ سے باہر آئے تو ان کی دنیا بدل چکی تھی۔ درس و تدریس، وعظ و تذکیر سب چھوڑ دیا، طلباء اور اہل علم ایک دم محروم ہو گئے۔

زادہ بودم ترانہ گویم کردی سرفتنہ بزم و بادہ جویم کردی
سجادہ نشین باوقارے بودم باز یچہ کود کان کویم کردی ۱۹
(میں زاد تھا آپ نے مجھے گانے بجانے والا کر دیا، بزم میں غل مچانے والا اور شراب کا خواہاں بنادیا، نیز ایک باوقار سجادہ نشین تھا آپ نے مجھے بچوں کا کھلونا بنادیا)۔

تذکروں میں شمس اور رومی کی ملاقات کے بارے میں دو اور روایتیں بھی ملتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب شمس الدین قونیہ پہنچے اور مولانا کی مجلس میں آئے تو اس وقت مولانا ایک حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے اور چند کتابیں سامنے رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا یہ کیسی کتابیں ہیں؟ مولانا نے فرمایا کہ یہ قیل و قال ہیں، آپ کو اس سے کیا کام؟ شمس نے سب کتابوں کو پانی میں ڈال دیا۔ مولانا نے سخت رنجیدہ ہو کر فرمایا کہ یہ کیا کیا؟ شمس نے ہاتھ بڑھا کر ایک ایک کتاب حوض سے باہر نکال کر رکھ دی۔ کتابوں پر پانی کا اثر تک نہ تھا۔ مولانا نے کہا کہ یہ کیا راز ہے؟ شمس نے جواب دیا کہ یہ ذوق و حال ہے آپ کو اس سے کیا مطلب؟
بعض دوسرے تذکروں میں پانی کی جگہ آگ لگنے کی روایت ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ شمس قونیہ آئے۔ ایک روز دیکھا کہ مولانا سوار چلے آ رہے ہیں اور لوگ ان سے مستفید ہو رہے ہیں۔ شمس نے آگے بڑھ کر پوچھا کہ ریاضیات و علوم سے غرض کیا ہے؟ مولانا نے کہا: آداب شریعت کا جاننا، شمس نے کہا: نہیں، غرض یہ ہے کہ معلوم تک رسائی ہو جائے اور حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا

تو مولانا اس سے متغیر اور متحیر ہوئے:

علم کز تو ترانہ بستاند جہل از آں علم بہ بود بسیار
(جو علم تجھے تجھ سے نہ لے لے، اس علم سے جہل بہت بہتر ہے)

اوپر جو روایتیں نقل ہوئی ہیں یہ مستند کتابوں مثلاً مناقب العارفین، رسالہ سپہ سالار اور جواہر مضیہ میں موجود ہیں۔

اب یہ حالت ہوئی کہ رومی ہر بات میں شمس کی پیروی کرتے تھے اور ان سے شدید محبت کرنے لگے تھے۔ وہ شمس کی ہر بات غور سے سنتے اور اس پر عمل کرتے تھے حتیٰ کہ شمس نے انہیں اپنے والد، سلطان العلماء کی کتابیں پڑھنے سے بھی منع کر دیا۔ ۲۰۔ رومی جب ہر بات میں شمس کی پیروی کرنے لگے اور ان کے سارے تعلقات منقطع ہونے لگے تو یہ بات رومی کے شاگردوں اور مریدوں کو ناگوار گزری۔ وہ لوگ سوچ رہے تھے کہ ہم نے عمریں مولانا کی خدمت میں گزار دیں، مولانا کی کرامتوں کو دیکھا، تمام اطراف و اکناف میں آپ کی شہرت ہے، اب ایک بے نام و نسب شخص آیا اور اس نے مولانا کو سب سے الگ کر لیا کہ آپ کی صورت تک دیکھنا نصیب نہیں ہوتی، درس و تدریس، وعظ و تذکیر سب بند ہو گئی۔ ضرور یہ کوئی ساحر یا مکار شخص ہے ورنہ اس کی کیا مجال کہ ایسے پہاڑ کو یوں تنکے کی طرح بہا لے جائے۔

غرض سبھی شمس کے دشمن ہو گئے۔ شمس ان لوگوں کی وجہ سے آزرده خاطر رہنے لگے اور جب ان کو یقین ہو گیا کہ اب اس معاملے کا انجام فتنہ و فساد پر ہوگا تو ایک دن خاموشی کے ساتھ قونیہ سے نکل گئے۔

افلاکی نے شمس کی غیبت کی تاریخ بیست و یکم شوال ۶۴۳ھ دی ہے۔

”ہمانا کہ روز پنجشنبہ بیست و یکم بشوال سنہ ثلاث واربعمین و سبعمائے حضرت مولانا شمس الدین

غیبت نمود“ ۲۱

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شمس نے تقریباً سو سال قونیہ میں قیام کیا۔ شمس کی غیبت کے بعد مولانا پر ایک بے چینی کی کیفیت طاری ہو گئی۔ مولانا شمس کے مخالفین سے سخت ناراض ہو کر بالکل خانہ نشین ہو گئے۔ رومی کی شاعری کا آغاز شمس کی ملاقات سے ہوا تھا وہ بھی شمس کی جدائی کے بعد بند ہو گیا۔ اس حالت میں تبدیلی اس وقت آئی جب ایک دن مولانا کے نام دمشق سے شمس کا ایک خط آیا۔ پھر سے رومی نے شمس کے

عشق میں غزلیں کہنا شروع کیں اور سماع کی طرف متوجہ ہوئے۔

باز آمد آن ہے کہ ندیش فلک بخواب آورد آتشے کہ نمیرد بہ ہیج آب
بگر بخانہ تن و بگر بہ جان من از جام عشق او شد ایں مست و آں خراب ۲۲
(وہ مہتاب جسے آسمان نے بھی کبھی خواب میں نہ دیکھا تھا واپس آگیا اور ایسی آگ لے کر آیا جو کسی پانی سے نہیں بجھتی ہے۔ میرے جسم کے گھر اور جان کو دیکھو اس کے جام عشق سے جسم مست اور جان خراب حال ہے۔)
قونیہ کے حاسدین اور مفسدین مولانا کی بے توجہی سے بہت شرمسار ہوئے اور مولانا سے معافی مانگ لی۔ رومی نے انہیں معاف کر دیا اور اپنے بیٹے سلطان ولد سے کہا کہ تم دمشق جا کر شمس کو اپنے ساتھ لے آؤ۔ سلطان ولد احباب کے ساتھ دمشق پہنچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ چلا اور ان کو ساتھ لے کر قونیہ پہنچے۔ شمس کے پہنچنے پر رومی کی مسرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، جن لوگوں سے گستاخیاں سرزد ہوئی تھیں شمس نے ان سب کو معاف کر دیا، پھر سے سماع کی محفلیں منعقد ہونے لگیں۔ اس دور میں رومی نے ایسی غزلیں کہیں جن میں شمس کی واپسی پر مسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔

شمس تبریز طلوعی بکن از مشرق جان کہ چو خورشید توجانی و جهان جملہ بدن
پیر من و مرید من درد من و دوائ من فاش بگویم این سخن شمس من و خدای من ۲۳
(شمس تبریزی جان کے افق سے طلوع ہو جاؤ کیونکہ تم خورشید کی طرح دنیا کی جان اور تمام عالم، بدن کے مثل ہے۔ میرا مرید، میرا درد، میرا دوا، بلکہ صاف صاف یہ کہوں کہ میرا شمس، میرا خدا ہے)

دمشق سے واپس ہونے کے بعد شمس نے مولانا کی حرم محترم کی پروردہ ایک لڑکی کیسیا خاتون کی خواستگاری کی تو مولانا نے بھی بہ دل و جان قبول کیا۔ شمس کی شادی ہوئی اور یہ بات محسوس کی جانے لگی کہ اب شمس زیادہ اطمینان کے ساتھ قونیہ میں قیام کریں گے ۲۴۔ لیکن یہ خوشی جلد ہی ختم ہو گئی۔ جب شمس کی شادی ہوئی تو رومی نے اپنے گھر کے ایک طرف شمس کے قیام کا انتظام کر دیا۔ مولانا کے بیٹے علاء الدین جب رومی اور اپنی والدہ سے ملنا چاہتے تو اسی طرف سے گزرتے جدھر شمس کا قیام تھا۔ شمس کو یہ بات ناگوار گزرتی اور کئی مرتبہ ان کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اس طرح بے تکلف ادھر سے نہ گزرا کریں۔ علاء الدین کو یہ بات بری لگی۔ انہوں نے اس بات کو دوسرے لوگوں سے بتایا اور دوبارہ حاسدوں اور مفسدوں کو موقع ملا کہ شمس کے خلاف

فتنہ شروع کریں۔ شمس نے صرف لطف و حلم کی وجہ سے رومی سے اس واقعہ کا کچھ ذکر نہیں کیا۔ ۲۵۔

مناقب العارفین میں شمس کی رنجش کی ایک اور وجہ یہ بھی درج ہے کہ:

”منقول است کہ منکوحہ مولانا شمس الدین کیمیا خاتون ز نے بود جلیلہ و عقیقہ، مگر روزے بی اجازت اوزنان اور امصوب جدہ سلطان ولد برسم تفرج بباغش بردند از ناگاہ، حضرت مولانا شمس الدین بخانہ آمدند اور اطلب داشت گفتند جدہ سلطان ولد باخواتین اور ابترج بردند، عظیم نالید و بغایت رنجش نمود۔ چون کیمیا خاتون آمد دل درد کردن گرفتہ بہجوں چوب خشک بجزکت شد فریاد کنان بعد از سہ روز نقل کرد ہچنان چون ہفتم او بگذشت باز سوی دمشق روانہ

شد در ماہ شعبان سنہ اربعہ و اربعین و ستائہ“ ۲۶۔

(ترجمہ: ایک روز کیمیا خاتون مکان سے باہر چلی گئی تھیں، شمس جب مکان میں آئے اور اپنی بیوی کے بارے میں دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ سلطان ولد کی دادی اور چند دوسری عورتوں کے ساتھ باہر سیر کو گئی ہیں، شمس نہایت آرزوہ خاطر ہوئے کیمیا خاتون جب مکان میں آئیں تو ان کا پیٹ درد کرنے لگا اور اس واقعہ کے تین روز بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ بیوی کے انتقال کے سات روز بعد شمس دمشق کو روانہ ہو گئے۔ یہ واقعہ شعبان ۶۴۴ھ کو پیش آیا۔)

صبح کو جب مولانا مدرسہ میں تشریف لائے اور شمس کو گھر میں نہیں دیکھا تو بہاء الدین سلطان ولد کے پاس جا کر پوچھا:

”بہاء الدین چہ خفتہ، بر خیز و طلب شیخت کن کہ باز مشام جانرا از فواح لطف اور خالی می یابیم“ ۲۷۔

(بہاء الدین سو کیا رہے ہو، اٹھو اور شیخ کو ڈھونڈو کہ ان کے لطف و کرم کی عطر بیز خوشبوؤں سے مشام

جان خالی معلوم ہو رہا ہے۔)

سبھی نے ہر طرف تلاش کیا لیکن شمس کا پتہ نہ چلا، قونیہ میں شمس کی وفات کی خبر پھیل گئی۔ رومی کو اس خبر پر یقین نہیں آیا۔ انہوں نے اپنے الفاظ میں اس کی تردید بھی کر دی۔

کہ گفت کہ آن زندہ جاوید بمرد کہ گفت کہ آفتاب امید بمرد

آن دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم بست و گفت خورشید بمرد ۲۸۔

(کون کہتا ہے کہ جو ہمیشہ رہنے والا زندہ جاوید ہے وہ فوت ہو گیا۔ کس نے کہا امیدوں کا آفتاب غروب ہو چکا ہے۔ دیکھو آفتاب کا ایک دشمن بام پر آ کر کھڑا ہوا آنکھیں بند کر کے کہہ رہا ہے کہ آفتاب ڈوب چکا ہے)

شمس کے غائب ہونے کے بعد مولانا نے کئی برس تک ان کی جستجو کی، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مولانا اور ان کے اصحاب خاص کو شمس کی وفات کا یقین نہیں تھا۔ اس زمانے میں مولانا کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی جھوٹ بھی کہہ دیتا کہ میں نے شمس الدین کو فلاں جگہ دیکھا تو مولانا اس کو شکرانہ دیتے اور بہت شکریہ ادا کرتے تھے۔

ایک مرتبہ ایک شخص نے آ کر کہا کہ میں نے مولانا شمس الدین کو دمشق میں دیکھا ہے۔ مولانا اس قدر مسرور ہوئے کہ جو کچھ پہنے ہوئے تھے سب اس آدمی کو دے دیا۔ موزے تک اتار کر دے دیے، اس کے بعد کسی نے کہا کہ اس نے دیکھا نہیں ہے، یہ خبر غلط ہے۔ مولانا نے کہا:

”برای خبر دروغ از دستار و فرجی دادم چہ اگر راست بودی بجائے جامہ جان میدادم و خودم

رافدای اومی کردم“ ۲۹

(اگر خبر صحیح ہوتی تو میں لباس کی بجائے جان کیوں نہ دے دیتا اور اس پر فدا کیوں نہ ہو جاتا) اس مرتبہ مولانا نے شمس کی جستجو میں دوبارہ دمشق کا سفر کیا۔ دمشق سے واپس آنے کے بعد رومی، شمس کی ملاقات سے بالکل مایوس ہو گئے اور انہیں شمس کی وفات کا یقین ہو گیا تھا۔ اس مرتبہ مولانا کی حالت پہلے سے زیادہ متغیر ہو گئی اور انہوں نے غزل گوئی اور سماع میں اپنا وقت گزارنا شروع کیا۔

جس طرح سے رومی اور شمس کی ملاقات کے بارے میں مختلف روایتیں مشہور ہیں، اسی طرح شمس کی غیبت کے بارے میں بھی مختلف روایتیں ملتی ہیں۔ ان مختلف روایتوں میں سے جو روایت زیادہ مستند ہے وہ یہ کہ شمس تبریزی نا اہلوں کے ہاتھ سے زخمی ہو کر ہمیشہ کے لیے غائب ہو گئے۔ افلاکی لکھتا ہے کہ بعض اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ مولانا شمس الدین اس جماعت سے زخم کھا کر غائب ہو گئے اور بعضوں نے یہ روایت کی ہے کہ مولانا بزرگ کے پہلو میں آپ ہی مدفون ہوئے۔ ۳۰

شیخ صلاح الدین زرکوب:

شمس کی غیبت کے بعد دوسری شخصیت جو مولانا کے جذب و کشش کا محور بنی ”شیخ صلاح الدین زرکوب“ کی شخصیت ہے۔ ان دونوں کی ملاقات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دن مولانا روم عالم استغراق میں شیخ صلاح الدین کی مکان پر پہنچ گئے جہاں شیخ سونے کے ورق کوٹنے میں مشغول تھے۔ مسلسل کوٹنے کی آواز سے مولانا پر کیفیت طاری ہو گئی اور دیر تک سماع میں مستغرق رہے۔ شیخ صلاح الدین نے بھی ہاتھ نہ روکا، بہت سا سونا خراب ہو گیا مگر کچھ پرواہ نہ کی، کچھ دیر بعد رومی شیخ کو لیے ہوئے باہر آئے اور یہ شعر پڑھ رہے تھے:

یکے گنجے پدید آمد ازیں دکان زرکوبی زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

(اس زرکوبے کی دکان سے ایک خزانہ مل گیا، عجب صورت ہے، عجب معنی ہے، عجب خوبی ہے)

کچھ دنوں تک مولانا کی صحبت میں رہنے کے بعد شیخ نے جب اپنی حالت میں تغیر دیکھا تو سمجھ لیا کہ یہ سب مولانا کے اثر سے ہے اور بالاخر کالمین میں سے ہو گئے۔ ۳۱

اب رومی نے شمس کے بجائے شیخ صلاح الدین کو اپنا خلیفہ خاص بنا لیا اور شیخ کی صحبت سے ان کو دلی تسکین ملا۔ شیخ صلاح الدین ایک نہایت متقی اور پرہیزگار شخص تھے لیکن علوم ظاہری سے نا آشنا تھے۔ اب کسی اور کی طرف رومی کا التفات اور توجہ نہ تھا۔ لوگ کہنے لگے کہ شمس کے جانے کے بعد ہم نے تو یہ سمجھا تھا کہ اب رہائی ملی مگر مولانا تو اسی بلا میں پھر مبتلا ہو گئے، یہ اب جو نئے آئے ہیں یہ تو پہلے سے بھی بدتر ہیں، ان میں تو علم و فضل بھی تھا زیادہ سے زیادہ یہ کہ مولانا علم و فضل میں ان سے بڑھے ہوئے تھے، یہ صاحب تو یہ ہیں کے رہنے والے ہیں، سب جانتے ہیں کہ ایک عام آدمی ہیں، فاتحہ تک درست نہیں پڑھ سکتے ہیں، عمر بھر ورق کوٹتے رہے اب مولانا کے رفیق بنے ہیں۔

مولانا اس طرح کی گستاخیوں سے ناراض ہو گئے اور شیخ کے سوا سب سے ملنا چھوڑ دیا۔ پھر لوگ پریشان اور پشیمان ہوئے اور سب نے رومی اور شیخ صلاح الدین سے معافی مانگی۔ رومی دس برس تک شیخ صلاح الدین کی صحبت میں رہے اور شیخ بھی مولانا روم کی صحبت میں سلوک کی منزلیں طے کرتے رہے۔

اس دور میں مولانا نے اپنے صاحبزادے سلطان ولد کا عقد شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے کر دیا تاکہ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں۔

۶۶۲ھ میں شیخ نے بیمار ہو کر وفات پائی ۳۲۔ مولانا کو ان کی جدائی سے سخت صدمہ ہوا۔ اپنی حالت

کو ایک غزل میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

اے زہجران در فراق آسمان بگریستے دل میان خون نشستہ عقل و جان بگریستے
چون بعالم نیست یک کس مرمکانت را عوض در عزائے تو مکان و لامکان بگریستے
بر صلاح الدین چہ داند ہر کسے بگریستن ہم کسے باید کہ داند بر کسان بگریستہ ۳۳

(آپ کے فراق میں آسمان رو رہا ہے۔ دل جدائی سے خون ہو چکا ہے، عقل و جان سب رو رہے ہیں، دنیا میں کوئی بھی نہیں جو آپ کی جگہ لے سکے۔ شیخ صلاح الدین جیسی عظیم ہستی پر جیسا رونا چاہیے سوائے اس انسان کے کوئی نہیں رو سکتا جو یہ جانتا ہو کہ ان کی جدائی میں کیسے رویا جاتا ہے)

شیخ صلاح الدین کی وصیت کے مطابق رومی نے قوالوں کو بلایا جو جنازہ کے آگے باجا بجاتے تھے، خود مولانا بھی سماع کرتے اپنے والد سلطان العلماء کے مقبرہ تک چلے گئے اور وہاں شیخ کو سپردِ خاک کیا۔

حسام الدین چلی:

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلی کو جو مریدان خاص میں تھے ہدم اور ہمراز بنایا اور جب تک زندہ رہے ان کی معیت اور مجالست سے دل کو تسکین دیتے رہے۔ حسام الدین تصوف اور سلوک کے اعلیٰ مدارج پر فائز تھے۔ رومی ان کے ساتھ اس طرح سلوک کرتے تھے کہ لوگ یہ خیال کرتے کہ گویا رومی ان کے مرید ہیں۔ وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں انہوں نے ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا گھر جا کر وضو کرتے ۳۴۔ حسام الدین ہی کی درخواست اور خواہش پر مولانا نے اپنی معروف مثنوی لکھنی شروع کی۔

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو کسی دوست کے بغیر راحت نہیں ملتی تھی۔ شمس تبریز کے بعد صلاح الدین زکوب اور ان کے بعد، حسام الدین چلی مولانا کے ہدم و ہمراز رہے۔ گویا مولانا کے باطن میں جو کمالات مخفی تھے ان کے اظہار کے لیے کسی نہ کسی محرک کی ضرورت تھی۔

مولانا رومی کا اخلاق و کردار:

مولانا رومی کی ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار کا بیان ہے کہ میں نے کبھی ان کو

شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا۔ قصدِ لیٹنے نہ تھے۔ جب نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے۔ نماز کا وقت آتا تو ان کے چہرے کا رنگ بدل جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق کی حالت میں ہوتے تھے۔ مزاج میں انتہا درجہ کی قناعت و زہد تھا۔ روزہ اکثر رکھتے تھے۔ معتبر روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلسل دس دس، بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔ جس دن ان کے گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور کہتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے۔

مولانا اگرچہ بچپن ہی سے مراتبِ سلوک طے کرتے رہے تھے پھر بھی زندگی کے آخری دن تک شرع کی پابندی میں مطلقاً کوئی فرق نہیں آیا۔ وہ علمائے ظاہری کے لباس میں رہے اور فتویٰ نویسی کا شغل تو آخر تک جاری رہا۔ تمام سلاطین و امرا ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے چونکہ وہ مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس لیے اس کے معاوضے میں فتویٰ لکھا کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے احباب کو بھی نصیحت کی کہ: ”کم خوردن، کم گفتن اور کم گفتن“ تزکیہ نفس و روح کے لیے ضروری ہے۔

باوجود شان و عظمت وہ بہت بے تکلف اور متواضع تھے۔ ایک دفعہ مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلحا حاضر تھے۔ مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنا شروع کیے۔ اس زمانے میں وعظ کا یہ طریقہ تھا کہ قاری قرآن مجید کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ ان ہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہ بھی تشریف رکھتے تھے ان کو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں ان کے متعلق بیان کرنا کیا کمال کی بات ہے۔ مولانا نے ان کی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اس کی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ انہوں نے ”والضحیٰ“ پڑھی۔ مولانا نے اس سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنا شروع کیا تو صرف ”والضحیٰ“ کے ”واو“ کے متعلق اس قدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی۔ تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہ بھی ایسے سرشار ہوئے کہ مولانا کے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں لیکن کیا کروں کچھ تدبیر بن نہیں پڑتی۔

”گویند وعظ آخرین خداوندگارہمان بود و دیگر بند کیر شروع نفرمود“ ۳۵

وصال:

۶۷۲ھ میں مولانا رومی کی بیماری کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس کی خبر عام ہوئی تو سب لوگ عیادت کے لیے آنے لگے۔ شیخ صدر الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے شاگرد اور روم و شام میں مرجع عام تھے اپنے تمام مریدوں کے ساتھ ملنے آئے۔ وہ مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا بخشے۔ مولانا نے کہا شفا آپ کو مبارک ہو، عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور، نور میں مل جائے اور یہ شعر پڑھا:

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہی ہمنشیں دارم رخ زرین من مگر کہ پای آہنیں دارم
بدان شہ کہ مرا آورد کلی روی آوردم وزاں کو آفرید ستم ہزاراں آفریں دارم ۳۶
(تم کو کیا معلوم کہ میرا رفیق دیرینہ کیسا عظیم الشان ہے، میرے زرد چہرہ کو نہ دیکھو میرے پاؤں مضبوط اور آہنی ہیں، میں نے اپنا رخ مکمل طور پر اسی شہنشاہ کی جانب موڑ لیا جس نے میری تخلیق کی اور اس دنیا میں مجھے بھیجا وہی میرا خالق ہے میں اس کا ہزار شکر ادا کرتا ہوں)۔

آخر میں غروب آفتاب کے وقت ۵ جمادی الثانی ۶۷۲ھ (مطابق ۱۶ دسمبر ۱۲۷۳ء) کو مولانا کا وصال ہو گیا۔

”ناگاہ روز یکشنبہ در فصل دے پنجم جمادی الآخر ۶۷۲ھ اثنین و سبعین و ستمائے در میان تقریر حقائق و معارف بوقت غروب آفتاب جلالت در مغرب عالم قدس غروب کرد۔“ ۳۷
صبح کو جنازہ اٹھانے کے وقت، ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے لوگ جنازے میں شریک تھے۔ یہودی اور عیسائی تورات اور انجیل پڑھتے جاتے تھے۔ حاکم قونیہ معین الدین پروانہ نے ان لوگوں سے پوچھا تم کو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد تھا تو ہمارا عیسیٰ اور موسیٰ تھا۔

شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان پہنچا۔ رومی کی وصیت کے مطابق شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے لیکن چیخ مار کر بے ہوش ہو گئے۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ میں جب آگے بڑھا تو دیکھا کہ ملائکہ صف باندھے کھڑے ہیں اور نماز و زیارت میں مشغول ہیں۔ اس ہیبت سے میرے ہوش زائل ہو گئے۔

”گفت فی الحال کہ رستم جمعی دیدم بصورت ملائکہ کہ صف کشیدند و نماز و زیارت مشغول

شدند از ہیبت آن حال ہوش از من زائل شد“ ۳۸

مولانا رومی اپنے والد کے مقبرے کے پہلو میں مدفون ہوئے۔ ان ہی کے الفاظ میں اس وصال کا

وصف آیا ہے:

باز از پستی سوئے بالا شدم	طالب آں دلبر زیبا شدم
آشنائی داشتم زانسوے جاں	باز زانجا کادم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم اکنون دوم	از دوئی بگذشتم ویکتا شدم
سالکان راہ را محرم شدم	ساکنان قدس را ہمد شدم
پیش نشترہائے عشق لم یزل	زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم ۳۹

(پھر میں پستی سے بلندی کی طرف پہنچ گیا اور اس دلبر زیبا کا طلب گار ہو گیا۔ اس سے میری آشنائی تھی تو جہاں سے آیا تھا وہیں پہنچ گیا۔ چار تھا، تین ہوا، تین سے دو ہوا اور اب دوئی سے گزر کر اکیلا ہو گیا ہوں۔ سالکانِ راہ کا میں محرم راز بنا اور عالمِ قدس کے رہنے والوں کا ہمد ہو گیا۔ حضرتِ لم یزل کے عشق کے نشتروں کے سامنے سیکڑوں زخم کھائے اور پھر مرہم بن گیا)

علامہ محمد اقبال

مولانا روم کے حالات زندگی اور افکار نے بہت سے لوگوں کو متاثر کیا ہے۔ یہ لوگ بڑی عقیدت کے ساتھ مولانا روم کے افکار کو اپناتے ہیں اور ان کے خیالات کو مشعل راہ بناتے ہیں۔ لیکن ان سب میں جس نے سب سے زیادہ رومی کے خیالات سے اثر قبول کیا اور اسے اپنی فکر و شاعری میں مرکزی حیثیت دی وہ شاعر مشرق علامہ اقبال ہیں۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعہ رومی کو جدید دور میں متعارف کرایا اور ان کے کلام و پیغام کی فیض رسانی کو عام کیا۔

اقبال نے اپنے زمانے میں وہی فریضہ انجام دیا جو بہت پہلے رومی انجام دے چکے تھے۔ رومی انسانوں کو فکر و عمل کی دعوت دیتے ہیں تاکہ ایک ترقی یافتہ اور بہتر معاشرہ وجود میں آسکے۔ وہ ملت کی تعمیر نو اور اسلامی فکر کے احیاء کے آرزو مند ہیں۔ یہی نظریات علامہ اقبال کے بھی ہیں، انہوں نے بارہا اعتراف کیا ہے کہ وہ فارسی کے اس عظیم مفکر کے مرہون منت ہیں اور اسی وجہ سے مولانا روم کو اپنا مرشد و پیر سمجھتے ہیں۔

پیر رومی خاک را اکسیر کرد
از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

(رومی کی رہنمائی میں اقبال نے غبار راہ سے جلوؤں کی تعمیر کا کام لیا اور ان کی راہبری نے خاک کو اکسیر بنادیا)
علامہ اقبال کے خیال میں آج کی دنیا پھر ایک رومی کی محتاج ہے جو لوگوں کے دلوں میں امید کی نئی شمع روشن کر سکے اور لوگوں کی رگوں میں ولولے کا خون تازہ دوڑا سکے۔ انہوں نے بھی مولانا روم کی طرح کج اندیشوں اور ظاہر پرستوں پر ضرب کاری لگائی۔ اس راستے میں اقبال نے رومی کو اپنا رہنما بنایا اور ان کی رہنمائی میں فکر و عمل کی نئی منزلیں طے کیں۔ وہ دوسروں کو بھی مشورہ دیتے ہیں کہ پیر رومی کو اپنا رفیق سفر بناؤ تمہارے دل میں سوز و گداز پیدا ہو جائے گا۔

پیر رومی را رفیق راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

مولانا روم کے چھ سو سال بعد، علامہ اقبال بھی انہیں حالات سے دوچار ہوئے جو رومی کو درپیش تھے۔ ان دونوں کے پر آشوب عہد میں گہری مماثلت ہے۔ اس دور کے حالات کا جائزہ لینے سے پہلے اقبال کی مختصر

سوانح حیات سے واقفیت ضروری ہے کہ وہ جس زمانے میں پیدا ہوئے اس زمانے کے معاشرتی و تہذیبی حالات نے ان کے جذبات اور تخلیقات پر کیا اثر ڈالا۔

اقبال کے عہد کے تہذیبی اور معاشرتی حالات:

انیسویں صدی کے آغاز میں، جب اقبال کے بزرگوں نے کشمیر سے ہجرت کی تو کشمیری حکومت کا بہت خراب دور تھا۔ کشمیر میں سکھوں کی حکومت تھی، انہوں نے شہروں میں آگ لگائی اور املاک کو برباد کر دیا۔ اس عہد کے اختتام تک شہروں میں کوئی کتب خانہ اور تعلیمی مرکز نہیں رہا۔ مولوی سید میر حسن، محمد فوق کے نام اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

”افسوس! خلف وہ نہ نکلے جو سلف تھے۔ سلف بنانے کے لیے آئے تھے، خلف برباد کرنے کے لیے پیدا ہوئے، وہ کتب خانہ نالہلوں کے پاس آکر رفتہ رفتہ تباہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ سکھوں کے زمانے میں جب سیالکوٹ لوٹا گیا، شہر میں آگ لگائی تو مولوی عبدالحکیم کا نادر کتب خانہ بھی جو اپنے زمانے میں شمالی ہند کا لاجواب دارالکتب تھا، سکھوں نے جلا دیا۔“ ۳۲

کشمیر میں سکھوں کی حکومت ستائیس برس تک قائم رہی۔ اٹھارہویں، انیسویں صدی میں افغانوں اور سکھوں کے تسلط اور ان کی دہشت گردی کی وجہ سے بہت سے کشمیریوں نے ترک وطن کر کے دوسرے شہروں میں پناہ لی۔ اقبال کے اجداد نے بھی ان حالات کی وجہ سے کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ آ گئے۔ مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد انگریزوں کے تسلط کی وجہ سے برصغیر کے مسلمانوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ ہندوستان کے مسلم معاشرے پر یاس و حرمان کی کیفیت طاری تھی۔ مسلمان صدیوں کے لیے غلام و محکوم بن چکے تھے۔ ان کے علوم و تہذیب کے مراکز ویران ہو چکے تھے اور وہ علم و تعلیم سے محروم ہو گئے تھے۔ انگریز قوم نے ان خراب حالات کو مسیحیت کی تبلیغ کے لیے موافق پایا اور ہر جگہ مسلمانوں کے عقائد کو پامال کرنے لگے۔ اس زمانے میں ہندوستانیوں نے سیاسی ترقی کے لیے مغربی نظریات کو اپنالیا تھا اور معاشرتی ترقی کے لیے مغربی اصولوں کو اختیار کرنے لگے تھے جس کے نتیجے میں نوجوانوں کے عقائد کمزور ہو گئے اور وہ اسلام سے بیزار ہونے لگے۔ غرض یہ دور سیاسی، اقتصادی اور ذہنی غلامی کا دور تھا۔

اسی زمانہ میں سرسید احمد خان ۱۸۷۰ء میں یورپ سے واپس آئے اور مغربی تہذیب و تمدن سے متاثر ہو کر مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے لیے انہوں نے ایک تحریک شروع کی۔ اس تحریک سے مسلمانوں کی معاشی و تعلیمی صورت حال بہتر ہونے لگی۔ سرسید نے اسلامی تعلیمات کے مطابق ملت کی فلاح کی خاطر اہم خدمات انجام دیں۔

سرسید کے انتقال کے وقت اقبال کی عمر بیس سال کی تھی۔ سرسید کے افکار نے اقبال کو بہت متاثر کیا۔ انہوں نے سرسید کی اسلام سے محبت اور ان کی سیاسی بصیرت کا اعتراف کیا ہے۔ سرسید کے بعد، اقبال برصغیر کے ایک عظیم مفکر تھے جنہوں نے بین الاقوامی اسلامی وحدت کے فروغ کی کوشش کی۔ اقبال کی شاعری عالم اسلام کے تمام واقعات سے متاثر ہوئی۔ انہوں نے اپنے اشعار کے ذریعہ سرسید کی زندگی اور ان کے پیغام کی ترجمانی بھی بڑے دلنشین الفاظ میں کی اور اسلامی حقائق کو ایک نئے انداز میں پیش کیا۔

اقبال کا خاندانی شجرہ:

بارہویں، تیرہویں صدی میں جب اسلام کشمیر میں داخل ہوا تو مسلمانوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد سنسکرت کی جگہ فارسی سرکاری زبان بن گئی۔ کچھ برہمنوں نے یہ زبان سیکھی اور دوسرے لوگ ان فارسی سیکھنے والوں کو ”سپرو“ کہنے لگے۔ ”سپرو“ ایک کشمیری لفظ ہے، اس کے معنی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ۴۳

بقول محمد دین فوق:

”وہ لڑکا جو چھوٹی عمر میں بڑوں کی سی ذہانت دکھائے“

بقول شیخ نور محمد:

”کشمیر کے برہمنوں میں سب سے پہلے جس گروہ نے مسلمانوں کے علوم و زبان یعنی فارسی کی طرف توجہ کی اور اس میں امتیاز حاصل کر کے حکومت اسلامی کا اعتماد حاصل کیا (انہیں سپرو کہا جاتا ہے)۔“

دیوان ٹیک چندر کشن پنجاب کہتے ہیں:

”لفظ سپرو کا تعلق ایران کے قدیم بادشاہ ”شاہپور“ سے ہے۔ سپرو اصل میں وہ ایرانی ہیں جو اسلام سے بہت پہلے ایران کو چھوڑ کر کشمیر چلے آئے تھے اور اپنی ذہانت و فطانت کی وجہ

سے برہمنوں میں داخل ہو گئے“

پندرہویں صدی میں جس سپرو نے اسلام جو قبول کیا وہ اقبال کے جد اعلیٰ تھے اور ”بابالول“ کے لقب سے پکارے جاتے تھے۔ یہ ایک صوفی کے مرید ہوئے اور بقیہ عمر تصوف میں گزاری۔ اقبال کے آباؤ اجداد ابتدا میں برہمن تھے وہ بہت فخر سے کہتے تھے:

مرانگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی برہمن زادہ رمز آشنای روم و تبریز است ۴۴

(مجھے دیکھو کیوں کہ مجھ سا کوئی دوسرا تم ہندوستان میں نہیں دیکھو گے کہ ایک برہمن زادہ روم و تبریز

کے اسرار و رموز سے آشنا ہے)

اٹھارہویں صدی میں بابالول کی نسل سے شیخ محمد اکبر اور ان سے شیخ جمال الدین پیدا ہوئے۔ ان کے چار بیٹے ہوئے ان میں سے ایک کا نام محمد رفیق تھا جو اقبال کے دادا تھے۔ جمال الدین نے اپنے چاروں بیٹوں کو ساتھ لے کر ترک وطن کیا اور سیالکوٹ میں سکونت اختیار کی۔ محمد رفیق کی پہلی شادی سیالکوٹ کے ایک کشمیری خاندان میں ہوئی۔ اس بیوی سے کوئی اولاد نہ ہوئی۔ محمد رفیق کی دوسری شادی بھی ایک کشمیری گھرانے میں ہوئی۔ اس بیوی سے دس لڑکے ہوئے اور سب فوت ہو گئے۔ گیارہویں اولاد، اقبال کے والد یعنی شیخ نور محمد تھے۔ نور محمد جب جوان ہوئے تو اپنے والد کے کاروبار میں ان کے شریک رہے۔ ان کی شادی سیالکوٹ کے ایک کشمیری خاندان میں ہوئی۔ بیوی کا نام ”امام بی بی“ تھا۔ وہ بہت نیک اور عبادت گزار خاتون تھیں۔ امام بی بی اگرچہ پڑھی لکھی نہ تھیں لیکن اپنے محلے میں نہایت محترم اور دانشمند سمجھی جاتی تھیں۔ اقبال کی تربیت میں ان کی والدہ نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ ۱۹۱۴ء میں جب امام بی بی کا انتقال ہوا تو اقبال نے ”والدہ مرحومہ“ کے عنوان سے ایک درد انگیز نظم کہی۔

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا گھر مرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا ۴۵

محمد اقبال کی پیدائش اور ابتدائی زندگی:

اقبال کی پیدائش سے کچھ دن پہلے ان کے والد نے خواب میں دیکھا کہ ایک بڑے میدان میں بہت سے لوگ کھڑے ہیں، فضا میں ایک سفید کبوتر اڑ رہا ہے، لوگ اس کو حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں، آخر وہ کبوتر نیچے اُترا اور ان کی گود میں آن گرا۔ شیخ محمد نے اس خواب کی یہ تعبیر بیان کی کہ ”میرے

یہاں کوئی بچہ پیدا ہوگا جو خدمت اسلام میں ناموری حاصل کرے گا“ ۳۶۔
 محمد اقبال کی پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۶ء کو ہوئی۔ لیکن بعض محققین اور مورخین کو اس تاریخ سے اتفاق نہیں۔ اقبال کی ولادت کی تاریخ کا بڑا ثبوت ان کا خود نوشت سوانحی خاکہ ہے جو ان کے تحقیقی مقالے میں شامل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”میں ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ (۱۸۷۶ء) کو پیدا ہوا“ ۳۷۔

ابتدائی تربیت کے سلسلے میں اقبال کی والدہ کے علاوہ ان کے والد نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا ہے اقبال کے والد نور محمد بہت شریف انسان تھے وہ پڑھے لکھے نہ تھے لیکن ہمیشہ علماء و صلحا کی صحبت سے فائدہ اٹھاتے رہے۔ وہ نہایت متین اور ذی عقل تھے اور احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ اقبال ہمیشہ اپنے والد کے سلسلے میں فخر کے ساتھ کہتے تھے:

”ہزار کتب خانے ایک طرف اور باپ کی نگاہ شفقت ایک طرف اس واسطے تو جب کبھی موقع ملتا ہے ان کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں اور پہاڑ پر جانے کی بجائے ان کی گرمی صحبت سے مستفید ہوتا ہوں“ ۳۸۔

علامہ اقبال کے والد کا تقریباً نوے سال کی عمر میں ۱۹۲۹ء میں انتقال ہوا۔ ۳۹۔
 تیسری اہم شخصیت اقبال کے بڑے بھائی، شیخ عطا محمد کی ہے جن کی تربیت سے اقبال نے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔ وہ اقبال سے اٹھارہ سال بڑے تھے اور اقبال سے بہت محبت کرتے تھے۔ انہوں نے ساری عمر سرکاری ملازمت کی اور اقبال کے تعلیمی مصارف برداشت کیے یہاں تک کہ ان کو اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ بھیجا۔
 اقبال اپنے بھائی کے بارے میں کہتے ہیں:

وہ میرا یوسف ثانی، وہ شمع محفل عشق ہوئی ہے جس کی اخوت قرار جاں مجھ کو
 جلا کے جس کی محبت نے دفتر من و تو ہوائے عیش میں پالا، کیا جواں مجھ کو
 ریاض دہر میں مانند گل رہے خنداں کہ ہے عزیز تر از جان وہ جانِ جاں مجھ کو ۴۰۔
 اقبال کے سلسلہ خاندان و اجداد کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا روم کی طرح ان کا تعلق بھی ایسے خاندان سے تھا جو ہمیشہ روحانی اور عرفانی حالات کی جستجو میں لگا رہا اور دنیا کے مقابلے میں ہمیشہ دین کو

ترجیح دیتا رہا۔ اقبال کی شخصیت بھی بچپن سے ایسی ہی تھی۔ انہیں تفکر و تعمق میں زیادہ لطف ملتا تھا، شاید یہ اقبال کے جد بابا بول کے تصوف کا اثر تھا جو ان کی شخصیت میں شامل تھا۔

اقبال کی تعلیم اور ان کے اساتذہ:

اقبال کی تعلیم کا آغاز اس وقت ہوا جب ان کی عمر چار برس تھی۔ شیخ نور محمد اپنے بیٹے کو قرآن سکھانے کے لئے ایک مکتب میں لے گئے۔ اقبال قرآن کے ساتھ ساتھ، سید میر حسن کے پاس اردو، فارسی اور عربی کی تعلیم حاصل کرنے لگے۔ سید میر حسن وہ بزرگ استاد ہیں جن کی شاگردی سے اقبال کے مذاق شعر و شاعری اور اسلامی تعلیمات سے دلچسپی کو فروغ حاصل ہوا۔ وہ نہایت راسخ العقیدہ اور عبادت گزار مسلمان تھے، مسلمانوں کے علاوہ بہت سے غیر مسلم، سکھ، اور عیسائی بھی ان کے شاگرد تھے۔ سید میر حسن کو اقبال سے بہت لگاؤ تھا۔ اقبال کو بھی اپنے استاد سے بے حد عقیدت اور محبت تھی۔ انہوں نے سر کا خطاب اس وقت اپنے لیے قبول کیا جب سید میر حسن کو ”شمس العلماء“ کا خطاب دلوادیا۔ ۵۱

میر حسن ہی کی صحبتوں میں اقبال نے نوع انسانی کی عزت و احترام کا سبق سیکھا، ان کی وجہ سے اقبال کی تعلیم و تربیت جس نہج پر ہوئی اس سے ان کی زندگی کا رخ ہمیشہ کے لیے متعین ہو گیا۔ جب تک وہ زندہ رہے، اقبال ان کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے علمی مسائل میں ان سے ہدایت و رہبری حاصل کرتے رہے۔ ۱۸۹۱ء میں اقبال نے مڈل اور ۱۸۹۳ء میں میٹرک امتحان میں فرسٹ ڈویژن سے کامیابی حاصل کی ۵۲۔ ۱۸۹۵ء میں انہوں نے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لیا اور ۱۸۹۶ء میں بی۔ اے اور ۱۸۹۹ء میں فلسفے میں ایم۔ اے کیا۔ ۵۳

بی۔ اے میں ان کے مضامین انگریزی ادب، عربی، اور فلسفہ تھے۔ وہ زمانہ طالب علمی میں ہی پانچ زبانوں میں مہارت رکھتے تھے۔ پہلی زبان پنجابی تھی جو ان کی مادری زبان تھی۔ دوسری زبان اردو تھی جو سرسید تحریک کے اثر سے اس وقت مسلمانوں کی اجتماعی زبان بن گئی تھی۔ تیسری زبان عربی تھی، یہ قرآن اور اسلام کی زبان تھی اور میر حسن نے اقبال کے دل میں اس زبان کا شوق پیدا کر دیا تھا۔ چوتھی زبان فارسی تھی جس سے اقبال کو عشق تھا۔ انہوں نے خود کہا ہے:

”لوگوں کو معلوم نہیں کہ میں نے فارسی زبان کی تحصیل کے لیے اسکول ہی کے زمانے میں

کس قدر محنت اٹھائی اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا۔“ ۵۴

پانچویں زبان انگریزی تھی جو بعد میں اقبال کی علمی و فکری ترقی کا سبب بنی۔

اس دوران ہندوستان میں مرزا داغ دہلوی کی شاعری کا بہت شہرہ تھا۔ نوجوان شعرا اصلاح شعرو سخن کے لیے ان سے رجوع کرتے تھے۔ اقبال نے بھی ایف۔ اے کی طالب علمی کے دنوں میں مرزا داغ کو خط لکھا اور اپنی چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ لیکن مرزا داغ نے کہہ دیا کہ اقبال کے کلام میں اصلاح کی ضرورت نہیں۔ اس کے باوجود اقبال نے ان کی زندگی میں وہ درجہ حاصل کر لیا تھا کہ مرزا داغ اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی ان لوگوں میں شامل ہیں جن کے کلام کی انہوں نے اصلاح کی۔

اقبال نے اپنی تعلیمی زندگی میں بہت لوگوں سے استفادہ کیا۔ لیکن اسکاچ مشن کالج کے استاد مولانا سید حسن اور گورنمنٹ کالج لاہور کے پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ ۱۸۹۹ء میں اقبال نے فلسفہ میں ایم۔ اے کیا ۵۵۔ تو اس دوران ان کی ملاقات فلسفے کے پروفیسر آرنلڈ سے ہوئی جنہوں نے اقبال کی ذہنی تربیت میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ اس وقت آرنلڈ لاہور کالج میں فلسفے کے پروفیسر تھے۔ وہ اسلامی علوم و معارف کے قدردان اور عالم اسلام اور مسلمانوں کے ہمدرد تھے۔ پروفیسر آرنلڈ، اقبال کی صلاحیتوں سے اتنے متاثر ہوئے کہ وہ اپنے احباب سے اقبال کی تعریف کرتے تھے اور یہاں تک کہتے تھے کہ:

”ایسا شاگرد استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بنادیتا ہے“۔ ۵۶

اس طرح میر حسن کے زیر تربیت اگر اقبال نے اسلام کی روح کو سمجھا تو آرنلڈ کے زیر تعلیم، مغرب کی تہذیب اور تمدن کو۔

۱۹۰۴ء میں جب پروفیسر آرنلڈ انگلستان چلے گئے تو اقبال ذہنی طور پر بالکل تنہا ہو گئے اور انہوں نے ”نالہ فراق“ کے نام سے ایک نظم لکھی۔ اس نظم میں اقبال نے کہا کہ اپنے استاد کے فیض سے میری زندگی میں ایک عظیم انقلاب برپا ہونے کو تھا مگر افسوس یہ ابر رحمت میرے گلزار پر زیادہ دیر نہ برس سکا۔

ابر رحمت دامن از گلزار من برچید و رفت اندکی بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت ۵۷

۱۸۹۹ء سے ۱۹۰۴ء تک کا زمانہ علمی و تحقیقی اکتسابات کے لحاظ سے اقبال کی زندگی میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اس زمانے میں وہ اورینٹل کالج میں تاریخ، فلسفہ، منطق اور اقتصادیات کے مضامین اور گورنمنٹ

کالج میں انگریزی اور فلسفہ پڑھاتے تھے۔ یہاں اقبال کی ملاقات ایک صوفی منش پروفیسر سوامی رام تیرتھ سے ہوئی۔ وہ فارسی زبان سے واقف تھے اور مشرقی و مغربی ادبیات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ سوامی رام نے اقبال کی رہنمائی میں مثنوی مولانا روم کا مطالعہ کیا اور اقبال نے ان سے سنسکرت زبان سیکھی۔

سفر یورپ:

۱۹۰۵ء میں اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ روانہ ہوئے اور میونخ یونیورسٹی سے ”ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ پر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ۵۸

اس زمانے میں کیمبرج یورپی فلسفے کے مطالعہ کا بہت بڑا مرکز تھا۔ ٹرنٹی کالج میں ”پروفیسر ہیگل“ فلسفہ پڑھاتے تھے، وہ خود ایک صوفی تھے اور ان کی نگرانی میں اقبال نے دیگر علوم کے ساتھ تصوف کے مسائل کی بھی تعلیم حاصل کی۔ اس کے علاوہ انہوں نے پروفیسر وارڈ اور پروفیسر وائٹ ہیڈ سے بھی فیض حاصل کیا۔ ان لوگوں نے مغربی فلسفے کی تاریخ میں بڑی شہرت پائی۔ کیمبرج فلسفہ کے علاوہ فارسی اور عربی کے مطالعہ کا بھی ایک اہم مرکز تھا۔ دنیا بھر کے نامور مستشرقین، پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن اور پروفیسر نکلسن بھی اس وقت کیمبرج میں پڑھاتے تھے۔ ان دونوں کے ساتھ اقبال کے دوستانہ روابط آخری دم تک قائم رہے اور ان کی صحبتوں سے اقبال نے خوب استفادہ کیا۔

تین سال کا قیام یورپ اگرچہ طویل مدت نہیں لیکن یہ تین برس اقبال کے ذہنی و فکری تربیت میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ قیام یورپ کے دوران اقبال نے مغربی علوم اور تہذیب سے گہری واقفیت حاصل کی۔ اس زمانے میں ان کے ذہن میں مختلف مشغولیتوں کی وجہ سے ایک کشمکش پیدا ہو گئی تھی چنانچہ انہوں نے بہت کم نظمیں اور غزلیں کہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنا زیادہ تر وقت کو تحصیل علم میں گزارتے تھے۔ اس دور میں اقبال کی فکر میں ایک نمایاں تبدیلی آئی اور انہوں نے فارسی میں شعر گوئی شروع کی اور جتنی نظمیں اور غزلیں لکھیں، ان میں سے بیشتر مسلم قوم کو انقلاب کے لیے جدوجہد کی تلقین کرتی تھیں۔

پروفیسر عبدالرشید اقبال کے قیام یورپ کے بارے میں لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال نے اپنے قیام یورپ کے زمانے میں اہل یورپ کی سرگرم عمل زندگی اور اس کے نتائج کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا تو ان کو مشرقی اقوام بالخصوص مسلمانوں کی بے

عملی، غفلت شعاری اور آرام پسندی کا خیال آگیا... انہوں نے قرآن حکیم اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اسلام کی تعلیمات تو انسان میں حرکت مسلسل، سعی پیہم، ندرت فکر و عمل اور تخلیق و تسخیر کا بے پناہ جذبہ پیدا کر دیتی ہیں۔ مسلمانوں کی موجودہ حالت تو حقیقت میں اسلام کی تعلیمات سے دور پڑ جانے اور غیر اسلامی نظریات کو اپنالینے کا نتیجہ ہے۔“ ۵۹

۱۹۰۸ء میں اقبال ہندوستان واپس آ گئے ۶۰۔ یورپ سے واپسی کے بعد ان کے لیے سب سے اہم مسئلہ ذریعہ معاش کا تھا۔ پھر وہ بہ یک وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر اور بیرسٹر کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔ گورنمنٹ کالج سے ان کا یہ تعلق صرف ڈیڑھ سال تک قائم رہا۔ اس کے بعد اقبال نے خود استعفیٰ دے دیا۔ انہوں نے اپنے دوستوں کے استفسار پر بتایا کہ:

”میں اب سرکاری ملازمت نہیں کر سکتا تا کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں بے تکلف کہہ سکوں“ ۶۱

ازدواجی زندگی:

اقبال کی پہلی شادی ۱۸۹۳ء میں سولہ برس کی عمر میں ہوئی تھی۔ ان کی پہلی شادی ایک کشمیری گھرانے کی صاحبزادی کریم بی سے ہوئی۔ اقبال اس شادی کے لیے رضا مند نہ تھے لیکن والدین کے احترام کے سبب اس سے انکار کرنا ممکن نہ تھا۔ طبائع کی عدم مناسبت اور خاندانی حالات میں تفاوت کے سبب یہ شادی ناکام رہی اور اس سے اقبال کبھی خوش نہ رہ سکے۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے وہ لاہور آ گئے اور آئندہ چار سال ان کا یہیں گزرا۔ اس دوران دو بچے پیدا ہوئے۔ لڑکی کا نام معراج بیگم تھا اور لڑکے کا آفتاب اقبال، معراج بیگم اٹھارہ سال کی عمر میں فوت ہو گئیں۔ آفتاب اقبال نے اعلیٰ تعلیم پائی اور لندن سے بیرسٹری کی ڈگری حاصل کی۔ یورپ سے واپس آنے کے بعد اقبال اور ان کے والدین کی کوشش رہی کہ ان کی پہلی بیوی سے نباہ کی صورت نکل آئے مگر ایسا نہ ہو سکا۔ وہ دوسری شادی کے خواہاں ہوئے اور ان کا نکاح کشمیری خاندان کی ایک لڑکی، سردار بیگم سے ہو گیا۔ لیکن کسی وجہ سے رخصتی عمل میں نہ آ سکی۔ اس کے بعد اقبال اور پریشان ہوئے کیونکہ پہلی بیوی سے ذہنی پریشانی میں مبتلا ہو چکے تھے اور دوسری بیوی کے متعلق یہ حالات رونما ہوئے۔

تین سال بعد یعنی ۱۹۱۳ء میں اقبال کی تیسری شادی کشمیری گھرانے کی ایک اور خاتون مختار بیگم سے ہوئی۔ اس

کے بعد اقبال نے سردار بیگم کو بھی اپنے پاس بلایا اور دونوں بیویوں کو اپنے ساتھ ہی رکھا۔ اب اقبال کی ازدواجی زندگی کی الجھنیں ختم ہو گئیں تھیں چنانچہ انہوں نے ایک دوست کو بتایا:

”اب میں بالکل مطمئن ہوں اور اپنے آپ کو جنت الفردوس میں خیال کرتا ہوں“ ۶۲

علامہ اقبال کی سیاسی زندگی:

۱۹۰۸ء میں اقبال نے وطنی قومیت کے مقابلے میں اسلامی قومیت کی تبلیغ شروع کی۔ اس سے پہلے ان کی شاعری میں وطن پرستی کا اظہار تھا۔ اقبال کی سیاسی زندگی کا آغاز بیسویں صدی کی ابتدا سے ہوتا ہے۔ قیام یورپ کے دوران انہوں نے وطنیت کے مغربی تصور کو دیکھنے کے بعد اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس مسئلے پر غور و خوض لیا۔ واپس آنے کے بعد انہوں نے چند مقالات لکھے جس میں مسلمانوں کی فکری رہنمائی کی گئی ہے۔ اس دور میں ”اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے“ کے عنوان سے انہوں نے ایک مقالہ لکھا جس میں مسلمانان ہند کے مسائل کے حل کے لیے راہ عمل تجویز کی تھی۔ ۱۹۱۴ء میں پہلی عالمی جنگ شروع ہوئی جس کے نتیجہ میں تمام ممالک میں اقتصادی اور اجتماعی بد حالی اور انحطاط کا دور شروع ہوا۔ اس دوران اقبال تقریر سے زیادہ تحریر میں مشغول رہے، ان کی شاعری ان حالات و واقعات سے متاثر ہوئی اور اس میں اس تاثر کی تصویر نظر آتی ہے۔ اس زمانے میں انہوں نے ”اسرار خودی“ اور ”رموز بے خودی“ لکھی۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد وہ ”پیام مشرق“ کی ترتیب میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۲۶ء کے بعد علامہ اقبال کی عملی سیاسی زندگی کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس زمانے میں وہ بہت فعال نظر آتے ہیں۔ ان کی سیاسی جدوجہد اس نقطہ پر مرکوز تھی کہ سیاست کے ذریعہ سے مسلمانوں کی مختلف جماعتوں میں کامل اتحاد پیدا ہو جائے۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”سلطنت ہو، امارت ہو، کچھ ہو بجائے خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین

مقاصد کے حصول کے جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ رضوا بالحواء الدنیا میں

داخل ہے“ ۶۳

علامہ اقبال کا ایک اور اہم سیاسی کام ”تصور پاکستان“ ہے۔ وہ مسلمانوں کو ایک منفرد اور مستقل قوم مانتے تھے اور ان کے لیے ایک مستقل قومیت کے قائل تھے۔ درحقیقت سرسید کی تحریک صرف ہندوستان کے

مسلمانوں سے متعلق تھی لیکن اقبال کے افکار کا تعلق دنیا بھر کے مسلمانوں سے تھا۔ اس اعتبار سے اقبال کے اثرات کی سرحدیں سرسید کے اثرات سے بہت وسیع تھیں۔

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو علامہ اقبال کو ”سر“ کا خطاب ملا۔ ۶۴ تحریک ترک موالات کی وجہ سے عوام میں سرکاری خطابات کے خلاف نفرت پیدا ہو چکی تھی اس لیے ان حالات میں لوگ اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے کہ علامہ اقبال کو کوئی سرکاری خطاب مل سکتا ہے۔ اس لیے ان کے خلاف طرح طرح کی باتیں ہونے لگیں یہاں تک کہ غلام بیگ نیرنگ نے جو اقبال کے ایک قریبی دوست تھے ان کو یہ خط لکھا کہ اب آپ شاید آزادی اظہار سے کام نہ لے سکیں۔ اس خط کی جواب پر اقبال لکھتے ہیں:

”قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضہ میں میری جان و آبرو ہے، اور قسم ہے اس

بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا

کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی، انشاء اللہ! اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن

اس کا دل مومن ہے۔“ ۶۵

سرکاری خطاب ملنے کے باوجود اقبال ہمیشہ انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب و تمدن پر تنقید کرتے رہے۔ ایک نظم میں وہ کہتے ہیں:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلیم پری

مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق طب مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری

گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری ۶۶

۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء تک کا زمانہ حیات اقبال کی زندگی کا مصروف ترین زمانہ تھا۔ اس دور میں ان کی

شعری و علمی سرگرمیاں جاری رہیں۔ ۱۹۲۷ء میں ان کی کتاب ”زبور عجم“ چھپی۔ انہوں نے لاہور میں دواہم لیکچر دیے۔ ایک اسلامی ثقافت کی روح پر اور دوسرا سائنس اور مذہب کے موضوع پر۔

۳۰ مئی ۱۹۲۷ء کو اقبال کے قریبی دوست مولانا بلگرامی کا انتقال ہوا۔ ۶۷۔ مولانا بلگرامی اپنے دور

کے بڑے فارسی شاعر تھے۔ ان دونوں کے درمیان کچھ عرصے تک خط و کتابت بھی رہی۔ اگر اقبال

شعر و شاعری کے سلسلے میں کسی سے مشورہ کرتے تھے تو مولانا بلگرامی تھے۔ ان دونوں کے تعلقات بہت گہرے تھے۔ مولانا بلگرامی کے انتقال کا صدمہ اقبال کے لیے بہت جانکاہ تھا۔ انہوں نے اقبال کے بارے میں اپنے خیال کو اس شعر میں ظاہر کیا ہے۔

دردیدہ معنی نگہاں حضرت اقبال پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت

۱۹۳۰ء تک نظریاتی اعتبار سے اقبال، مسلمانان ہند کی سیاست میں ایک موثر کردار ادا کرتے ہیں۔ لیکن اس دور سیاست کا درد انگیز پہلو یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں میں مکمل اتحاد پیدا نہ کر سکے، چنانچہ ۱۹۳۳ء کو مولانا ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

”میں خود مسلمانوں کے انتشار سے بے حد درد مند ہوں اور گزشتہ پانچ چار سال کے تجربہ نے مجھے سخت افسردہ کر دیا ہے“ ۶۸

زندگی کے آخری ایام:

۱۹۳۴ء میں بیماری کے آغاز کے سبب اقبال کی سیاسی زندگی عملی طور پر ختم ہو گئی۔ یہ اقبال پر بڑا مشکل وقت تھا۔ علالت کی وجہ سے وکالت کا سلسلہ بھی بند تھا۔ کسی اور طریقے سے ذریعہ معاش کی کوئی صورت نہ تھی۔ اسی دوران نواب حمید اللہ خاں والی بھوپال نے ان کے لیے پانچ سو روپے ماہانہ وظیفہ مقرر کر دیا ۶۹۔ ۱۹۳۵ء میں اقبال کی ذہنی پریشانی میں مزید اضافہ ہو گیا، علامہ کی بیوی، سردار بیگم اس دنیا سے رخصت ہو گئیں، اب بچوں کی تعلیم و تربیت کا مسئلہ درپیش آیا۔ اقبال چاہتے تھے کہ کوئی سمجھدار خاتون مل جائیں جو بچوں کی دیکھ بھال کریں تاکہ ان کی الجھنیں کم ہو جائیں۔ ۱۹۳۷ء میں علی گڑھ کی ایک جرمن پروفیسر جنہیں اسلامی معاشرت سے بھی واقفیت تھی اور وہ اردو زبان بھی جانتی تھیں، جاوید اور منیرہ کی گورنس مقرر کی گئیں۔ اس وقت جاوید کی عمر تیرہ سال اور منیرہ کی سات سال تھی۔

اس دور میں فکر خن اور شعر گوئی کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ مثنوی ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ فارسی زبان میں اسی دور کی یادگار ہے۔ اقبال شروع سے اپنے خیالات کو معاشرے کی تعمیر کے لیے نثری و شعری تخلیقات میں پیش کرتے رہے۔ وہ صحیح معنوں میں اسلامی تمدن اور معاشرے کے احیاء کے لیے جدوجہد کر رہے تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے ذہن کو بیدار کرنے کے لیے اپنی تمام صلاحیتیں لگا دی تھیں۔

علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری لمحے تک ہر خاص و عام کی توجہ کا مرکز تھے۔ دین سے گہری وابستگی اور مذہبی شعائر کی پابندی سے ہی ان کی شاعری اور شخصیت کی تکمیل کو ہوئی۔ قرآن وحدیث کے حوالے سے ان کو ہر ایسی چیز سے محبت تھی جو اسلام اور اس کے اصولوں سے ہم آہنگ ہو۔ نماز ادا کرنے کے بعد قرآن کی تلاوت ان کا معمول تھا۔ قرآن کے مطالعہ میں انہوں نے ایک عمر بسر کی۔ انہوں نے قرآن کے اسرار و رموز کی ترجمانی کو اپنی شاعری کی زینت بنایا بلکہ سیاست اور فلسفہ میں بھی انہوں نے قرآنی تعلیمات کو ہی اپنا رہنما بنایا۔ اقبال کی کم عمری کے زمانے میں ایک مرتبہ ان کے والد نے انہیں نصیحت کی کہ:

”کیوں نہ تم اس کی تلاوت اس طرح کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہے۔ ایسا کرو گے تو یہ

تمہاری رگ و پے میں سرایت کر جائے گا۔“

قرآن حکیم کے بعد پیغمبر اسلام کی زندگی کے حالات کا مطالعہ وہ پابندی سے کرتے تھے۔ علامہ اقبال کو حضور سرور کائنات سے غیر معمولی عشق تھا جس نے ان کی طبیعت میں سوز و گداز پیدا کر دیا تھا اور یہی کیفیت ان کی شاعری میں بھی موجود ہے۔

ان کے گھر کی مجلسوں میں بہت سے لوگ مسلسل ان کی صحبت سے فیض یاب ہوتے رہے۔ ان کے احباب کی فہرست تو بے حد طویل ہے لیکن اقبال کے علمی احباب میں سر فضل حسین، سکندر حیات خان، لارڈ لو، قائد اعظم محمد علی جناح اور جواہر لعل نہرو کا نام آتا ہے۔ پہلے دور میں سر عبدالقادر، سر شہاب الدین، مرزا جلال الدین، نواب ذوالفقار علی خان، سر محمد شفیع، سر فضل حسین، سر جوگندر سنگھ، سردار امر اؤ سنگھ اور راجہ زیند رنا تھ جیسی شخصیتیں ان سے وابستہ تھیں۔

دوسرے دور میں مولانا ظفر علی خان، خلیفہ شجاع الدین، اکبر علی ارسطو اور مہر وسالک۔ اور آخری ایام میں حکیم محمد حسن قریشی، خواجہ عبدالرحیم، راجہ حسن اختر، میاں محمد شفیع اور سید نذیر نیازی کا نام لیا جاتا ہے۔ لیکن جو آخری لمحے تک اقبال کا دوست و جلس رہے وہ چودھری محمد حسین تھے، ان سے اقبال کے نہایت گہرے تعلقات تھے۔ ان تمام احباب اور ملاقاتوں اور دوستوں کی طویل صحبتوں کے باوجود، علامہ اقبال شعر و شاعری اور جدید ادب کے مطالعہ کا موقع نکال لیتے تھے اور مطالعہ کا حال یہ تھا کہ یورپ سے جدید ترین سیاسی و فلسفیانہ نظریات کے متعلق انگریزی اور جرمن زبانوں میں جو نئی کتابیں شائع ہوتی تھیں، ان کو علامہ باقاعدہ پڑھتے تھے۔

۱۹۳۴ء سے علامہ اقبال مسلسل بیمار رہنے لگے۔ وفات سے ایک سال پہلے ایک آنکھ میں موتیا اُتر آیا دوسری آنکھ پہلے ہی بے کار ہو چکی تھی اس لیے مطالعہ کا سلسلہ بند ہو گیا۔ لیکن اس کے باوجود ان کا علمی و ادبی مشغلہ آخر وقت تک جاری رہا۔ رفتہ رفتہ ان کی آنکھیں اس قدر کمزور ہو گئیں کہ وہ آنے والوں کو پہچان بھی نہیں سکتے تھے۔ خطوں کے جواب بھی دوسروں سے لکھوایا کرتے۔ بیماری کے دوران ایک دن انہوں نے اپنے بڑے بھائی شیخ محمد سے کہا:

”بھائی صاحب میں موت سے نہیں ڈرتا ان شاء اللہ مسکراتے ہوئے اس کا استقبال کروں

گا۔“ ۱۔

نشانِ مردِ مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم برب اوست ۲۔
۱۹۳۸ء تک بیماری کی کیفیت وہی تھی جو ۱۹۳۴ء سے چلی آرہی تھی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو یہ عظیم المرتبت شخصیت اس خدائے بزرگ کے حضور میں پہنچی جس کے پیغام کو پھیلانے میں اس نے اپنی تمام عمر کو صرف کیا۔ ۳۔

سرود رفتہ باز آید کہ ناید نیسے از حجاز آید کہ ناید
سرآمد روزگار ایں فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید ۴۔
(خدا جانے گذشتہ دور کا سرود آتا ہے یا نہیں، حجاز کی طرف سے کوئی نسیم چلتی ہے یا نہیں، اس فقیر کی زندگی تو اب اختتام کو پہنچی، دیکھیں اب کوئی میرے جیسا مصلح شاعر آتا ہے یا نہیں)
ان کی وفات سے قوم ایک مخلص مدبر اور رہنما سے محروم ہو گئے۔

مآخذ

- ۱- شرح اسرار خودی، ص ۱۷۱
- ۲- تاریخ جهانگشای، جلد اول، ص ۸۱
- ۳- افکار رومی، ص ۱۳
- ۴- صاحب المثنوی، ص ۵۶
- ۵- رساله سپه سالار، ص ۷
- ۶- مناقب العارفین، ص ۵۰
- ۷- ایضاً، ص ۱۵
- ۸- رساله سپه سالار، ص ۹
- ۹- مناقب العارفین، ص ۱۸
- ۱۰- صاحب المثنوی، ص ۲۷۳
- ۱۱- مناقب العارفین، ص ۲۰
- ۱۲- ایضاً، ص ۳۶
- ۱۳- ایضاً، ص ۲۲
- ۱۴- ایضاً، ص ۳۹
- ۱۵- رساله سپه سالار، ص ۹۴
- ۱۶- مناقب العارفین، ص ۵۸
- ۱۷- رساله سپه سالار، ص ۹۵
- ۱۸- مناقب العارفین، ص ۶۰
- ۱۹- دیوان شمس، رباعی ۱۸۹۰

- ۲۰- صاحب المثنوی، ص ۱۴۳
- ۲۱- ایضاً، ص ۶۰
- ۲۲- دیوان شمس، غزل ۳۱۰
- ۲۳- دیوان شمس، غزل ۱۹۹۱
- ۲۴- صاحب المثنوی، ص ۱۷۱
- ۲۵- رساله سپه سالار، ص ۶۸ و ۶۹
- ۲۶- مناقب العارفین، ص ۳۸۸
- ۲۷- رساله سپه سالار، ص ۶۹
- ۲۸- دیوان شمس، رباعی ۸۰۵
- ۲۹- مناقب العارفین، ص ۳۹۱
- ۳۰- صاحب المثنوی، ص ۱۸۲
- ۳۱- رساله سپه سالار، ص ۷۰
- ۳۲- صاحب المثنوی، ص ۲۳۰
- ۳۳- دیوان شمس، غزل ۲۳۶۴
- ۳۴- صاحب المثنوی، ص ۲۳۶
- ۳۵- مناقب العارفین، ص ۱۰۷
- ۳۶- دیوان شمس، غزل ۱۴۲۶
- ۳۷- رساله سپه سالار، ص ۵۹
- ۳۸- ایضاً، ص ۶۰
- ۳۹- دیوان شمس، غزل ۱۶۶۱
- ۴۰- کلیات اقبال (فارسی)، اسرار خودی، تمهید
- ۴۱- ایضاً، جاوید نامه، خطاب جاوید

- ۴۲- اقبال کی ابتدائی زندگی، ص ۴۳
- ۴۳- ایضاً، ص ۱۹
- ۴۴- کلیات اقبال (فارسی)، زبور عجم، خواجہ و مزدور
- ۴۵- کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، مرحومہ کی یاد میں
- ۴۶- اقبال ابتدائی دور ۱۹۰۴ء تک، ص ۳۵
- ۴۷- روزگار فقیر، ص ۲۲۹
- ۴۸- کلیات مکاتیب اقبال (خط مورخہ ۱۱۳ اگست ۱۹۱۸ء)، ص ۳۶۷
- ۴۹- اقبال سب کے لیے، ص ۱۲
- ۵۰- کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، التجائے مسافر
- ۵۱- اقبال سب کے لیے، ص ۱۳
- ۵۲- زندہ رود، ص ۹۱
- ۵۳- اقبال سب کے لیے، ص ۱۲
- ۵۴- اقبال ابتدائی دور ۱۹۰۴ء تک، ص ۷۴
- ۵۵- اقبال سب کے لیے، ص ۱۲
- ۵۶- ذکر اقبال، ص ۱۸
- ۵۷- کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، نالہ فراق
- ۵۸- ذکر اقبال، ص ۴۵
- ۵۹- علامہ اقبال اور تصوف، دیباچہ
- ۶۰- ذکر اقبال، ص ۵۷
- ۶۱- ایضاً، ص ۶۶
- ۶۲- ایضاً، ص ۹۱
- ۶۳- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۶۱

-
- ۶۴- ذکر اقبال، ص ۱۱۶
- ۶۵- اقبال نامہ، ص ۱۹۵
- ۶۶- کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، خضر راہ
- ۶۷- ذکر اقبال، ص ۱۳۸
- ۶۸- کلیات مکاتیب اقبال، ص ۳۹۵
- ۶۹- ذکر اقبال، ص ۱۹۶
- ۷۰- اقبال کے حضور، ص ۶۱
- ۷۱- اقبال درون خانہ، ص ۴۷
- ۷۲- کلیات اقبال (اردو)، ارمغان حجاز، رباعیات
- ۷۳- زائندہ رود، ص ۷۲۰
- ۷۴- کلیات اقبال (اردو)، ارمغان حجاز، رباعیات

رومی اور اقبال کے ادبی کارنامے

الف - رومی کے ادبی کارنامے:

- ☆ مثنوی معنوی
- ☆ دیوان شمس (دیوان کبیر)
- ☆ فیہ مافیہ
- ☆ مجالس سبعہ
- ☆ مکتوبات

ب - اقبال کے ادبی کارنامے:

نثری کارنامے:

- ☆ علم الاقتصاد
- ☆ فلسفہ عجم
- ☆ مکاتیب اقبال
- ☆ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

شعری کارنامے:

- ☆ اسرار خودی
- ☆ رموز بے خودی
- ☆ پیام مشرق

-
- ☆ زبور عجم
- ☆ جاوید نامہ
- ☆ مسافر
- ☆ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق
- ☆ ارمغان حجاز
- ☆ بانگ درا
- ☆ بال جبریل
- ☆ ضرب کلیم

مولانا روم کے ادبی کارنامے

مولانا روم اور علامہ اقبال دونوں عالم اسلام کے اہم ترین مفکرین میں شامل ہیں۔ دونوں نے بنیادی افکار، قرآن سے حاصل کئے ہیں اور اپنی تصانیف میں ان کو پیش کیا۔

رومی اپنی فکر و فن کو انسان کی تعلیم و تربیت میں صرف کرتے رہے چنانچہ وہ اپنے دور کے انسانوں کو فکری و عملی انقلاب کی دعوت دیتے تھے تاکہ ایک ترقی یافتہ اور تربیت یافتہ معاشرہ وجود میں آسکے۔ رومی کا عہد آشوب و فساد سے مملو تھا۔ ان حالات میں انہیں عرفان و تصوف کی دنیا ہی ایسی دکھائی دی جہاں انسان کو سکون اور طمانیت میسر ہو سکتی تھی۔ اس لیے انہوں نے اپنے روحانی افکار و خیالات کو اشعار اور ملفوظات کے ذریعہ عام لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی۔ انہوں نے عارفانہ، فلسفیانہ اور اخلاقی مطالب کو مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے۔ رومی کے تقریباً چھ صدی بعد علامہ اقبال نے بھی اپنے زمانے میں وہی فریضہ انجام دیا جو رومی دے چکے تھے۔ انہوں نے بھی اپنے فکر و عمل کے ذریعے سے کج اندیشیوں اور ظاہر پرستیوں پر ضرب کاری لگائی۔ اقبال نے کئی بار اعتراف کیا ہے کہ وہ اس عظیم صاحب بصیرت کے مرہون منت ہیں۔ آج تک جس طرح مثنوی معنوی پڑھنے سے مسلمانوں کے دلوں میں سوز و گداز پیدا ہوتا ہے وہی جذبہ اقبال کے کلام کے مطالعے سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے اسلام اور اس کے پیغام سے واقفیت کے لیے ان دو مفکرین کی تصانیف کا مطالعہ معاون ثابت ہوگا۔

رومی کی زندگی تین ادوار میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ پہلا دور رومی کی پیدائش (۱۲۰۷ء) سے شروع ہوتا ہے اور ۱۲۴۰ء میں ان کے استاد، برہان الدین محقق کی وفات پر ختم ہوتا ہے۔ رومی کی زندگی کا یہ دور بنیادی طور پر حصول علم میں صرف ہوا۔ اگرچہ رومی، برہان الدین کی وفات کے بعد اپنی طالب علمی کا دور ختم کر کے ایک استاد کی حیثیت سے عملی زندگی کا آغاز کر چکے تھے لیکن ان کی سرگرمی میں کوئی خاص تغیر رونما نہیں ہوا۔

دوسرے دور کا آغاز شمس تبریز کی آمد سے ہوتا ہے اور ۱۲۶۱ء میں ان کے مرید، صلاح الدین زرکوب کے انتقال پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور کو تغزل کا عہد کہنا صحیح ہوگا کیونکہ ان برسوں میں رومی کا زیادہ وقت موسیقی،

سماع اور غزل گوئی میں صرف ہوا۔

تیسرا دور ”مثنوی“ کی تصنیف کے آغاز یعنی ۱۲۶۱ء سے ہوتا ہے۔ یہی دور، رومی کے لافانی کارنامہ کا دور ہے جو ۱۲۷۳ء تک یعنی ان کی وفات تک جاری رہا۔

دراصل مولانا روم کی شہرت کی بنیاد ان کی مثنوی معنوی اور دیوان شمس پر ہے۔ لیکن رومی شاعری سے بیزار تھے اور کہتے تھے کہ مجھے شاعری سے کوئی تعلق نہیں۔ میں تو شاعری سے بیزار ہوں چونکہ اس ملک میں شاعری کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔
”ازہیم آنکہ ملول نشوند شعری گویم تا بدان مشغول شوند و گر نہ من از کجا شعر از کجا۔“

و پیش من از شعر بدتر چیزی نیست۔“

دراصل رومی اپنے زمانے کے روایتی شعرا جو صرف نام و شہرت کی وجہ سے شاعری اختیار کرتے تھے بالکل الگ تھے۔ مولانا روم کی شاعری کا آغاز شمس سے ملاقات کے بعد ہوا۔ اور اس ملاقات کے نتیجے میں رومی ایک پر جوش شاعر بن گیا۔ لیکن شاعری سے پہلے انہوں نے نثر میں بھی مستقل معنوی یادگاریں چھوڑی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

”فیہ مافیہ“ ان کے ملفوظات کا مجموعہ ہے جو ان کی زبان سے صادر ہوتے رہتے تھے اور ان کے صاحبزادے، سلطان ولد وقتاً فوقتاً قلم بند کرتے جاتے تھے۔ ”مجالس سبعہ“ رومی کے سات خطبات کا مجموعہ ہے جو لوگوں کی اصلاح و تربیت کے لیے رومی نے بیان کئے ہیں۔ یہ مجموعہ بھی ان کے صاحبزادے، سلطان ولد نے قلم بند اور مرتب کر دیا ہے۔ ”مکاتیب“ رومی کے خطوط کا مجموعہ ہے جو الگ الگ لوگوں کے نام سے انہوں نے لکھا ہے یہ مجموعہ بھی اخلاقی اور اصلاحی نکات سے مملو ہے۔ رومی کے نثری کارنامے ان کی شاعری کی طرح بہت اہمیت رکھتے ہیں اور اس کے مطالعے کے بغیر مولانا روم کے افکار کو سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے تفصیلی طور پر ان کے ادبی کارناموں کا مطالعہ کیا جائے گا۔

”مثنوی معنوی“:

مولانا جلال الدین رومی کو جو شہرت حاصل ہوئی وہ ان کی مثنوی کی بدولت ہے۔ مثنوی معنوی، رومی کے اشعار کا بہترین مجموعہ ہے۔ یہی کتاب ہے جس نے رومی کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے۔ مثنوی کو جس

قدر مقبولیت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی۔ اس مثنوی کا عربی، انگریزی، اردو، جرمنی، ترکی کے علاوہ دیگر مختلف زبانوں میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔

مثنوی معنوی کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ رسالہ سپہ سالار میں ہے ۲۶۶۰۰ ہے۔ یہ اشعار بحر رمل میں کہے گئے ہیں اور چھ دفتروں پر مشتمل ہیں۔ اس میں رومی نے عبارت آرائی اور الفاظ کے موزوں استعمال پر پوری توجہ دی ہے لیکن اس کے باوجود عرفانی حقائق اور معانی بیان کرنے کا شوق رومی پر اس قدر غالب تھا کہ بعض اشعار میں انہوں نے لفظی آرائش کی بندش اور عروض و قوافی کی قید و بند پر کچھ زیادہ توجہ نہیں کی ہے۔ اس لیے مثنوی میں ہمیں بعض ایسے اشعار بھی نظر آتے ہیں جو فصاحت لفظی اور بعض لفظوں اور قافیوں کے اعتبار سے دلکش نہیں۔ مولانا اس حقیقت پر نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

غیر نطق و غیر ایما و بکل صد ہزاراں ترجمان خیزد ز دل ۲

در اصل مثنوی کی مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس میں حقائق و معارف کو قصوں کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب فارسی میں تصوف کا بہترین اور مکمل ترین مجموعہ ہے اور نہ صرف تصوف بلکہ علم کلام اور عقائد کی بھی بہترین تصنیف ہے۔ بقول حالی۔

”مثنوی میں شعر اور تصوف کے علاوہ قصے کا لطف اور مذہب کی عظمت بھی شامل ہے۔ یہی

باعث ہے کہ مولانا روم کے حق میں ”نیست پیغمبر ولی دارد کتاب“ اور مثنوی کے

حق میں ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ کہا گیا ہے“ ۳

رومی نے مثنوی کے قصوں اور حکایات سے جو نتائج اخذ کئے اور جو اخلاقیات کی تعلیم دی ہے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ انہوں نے اپنے مخصوص پیرایہ بیان میں چھ دفتروں میں تصوف اور سلوک کے مسائل بیان کر دیے ہیں جن کا طرز استدلال اور سمجھانے کا طریقہ بہت الگ ہے۔ وہ فلسفیانہ موضوعات کو تشبیہوں اور تمثیلوں کے ذریعہ سے قارئین کو ذہن نشین کراتے ہیں۔ اس بنا پر مثنوی میں ایسی زبان استعمال کئی گئی ہے جو سب کی سمجھ میں آسکے کیونکہ مثنوی کے مخاطب عوام اور خواص سبھی ہیں اور اس کا انداز بیان عقل سے زیادہ دل کو متاثر کرتا ہے۔ علامہ اقبال بھی اس مثنوی سے بہت متاثر تھے اور کہتے تھے:

”مجھے سب سے زیادہ فائدہ دو کتابوں کے مطالعہ سے حاصل ہوا۔ ایک قرآن حکیم، دوسری مثنوی“ ۴

انہوں نے رومی اور ان کی مثنوی کی طرف لوگوں کو متوجہ کرانے میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال کی رائے میں یہ مثنوی دفتر سربستہ اسرار علوم ہے اور اس کا مطالعہ اس لیے ضروری ہے کہ علم و حکمت کے یہ خزانے لوگوں میں عام کر دیے جائیں۔ اس لئے بیسویں صدی میں اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں رومی کے افکار و اثرات کی ترجمانی کی اور رومی کی اہمیت اور ان کے فکر و فلسفہ سے لوگوں کو روشناس کرایا۔

ز رومی گیر اسرار فقیری کہ آں فقر است محمود امیری
حذر ز اں فقر و درویشی کہ از دے رسیدی بر مقام سر بریزی ۵

تذکروں کے مطابق مثنوی کی تصنیف میں رومی کے مرید خاص، حسام الدین چلی کی کو بہت دخل ہے۔ انہوں نے رومی سے درخواست کی کہ منطق الطیر یا حدیقہ سنائی کے طرز پر ایک مثنوی تصنیف فرمائیں۔ مولانا نے سنتے ہی اپنے عمامہ سے ایک کاغذ نکالا جس میں اٹھارہ شعر لکھے ہوئے تھے۔ پہلا شعر وہ تھا جس سے مثنوی کا آغاز ہوتا ہے۔

بشنو از نے چوں حکایت می کند از جدائی ہا شکایت می کند
دراصل مثنوی معنوی، حسام الدین چلی کی تحریک پر وجود میں آئی۔ رومی نے تقریباً بارہ برس کی مدت تک مثنوی کے اشعار حسام الدین کو لکھواتے رہے۔ مثنوی کے دفتر اول کے سوا دوسرے پانچ دفتر حسام الدین چلی کے نام سے مزین ہیں۔ دفتر اول کس تاریخ کو شروع ہوا یہ ٹھیک طور پر معلوم نہیں لیکن اس دفتر کے اختتام کے تقریباً دو سال بعد دوسرا دفتر شروع ہوا اور اس کی تاریخ ۶۶۲ھ ہے۔

اس دو سالہ وقفہ کی وجہ یہ ہے کہ مثنوی کا پہلا دفتر ختم ہوتے ہی حسام الدین کی بیوی کا انتقال ہو گیا۔ اس حادثہ سے وہ اس قدر متاثر ہوئے کہ دو سال تک افسردہ اور پریشان رہے۔ چونکہ ان کی طرف سے مثنوی کو جاری رکھنے کی تحریک نہ ہوئی رومی بھی اس عرصہ میں خاموش رہے اور مثنوی کا کام رک گیا، آخر خود حسام الدین کی درخواست پر مثنوی کی تصنیف کا سلسلہ پھر سے شروع ہوا۔ دفتر دوم کے ابتدائی اشعار میں رومی اس تاخیر کو واضح کر کے کہتے ہیں:

مدتی این مثنوی تاخیر شد مہلتی بایست تا خون شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدین عمان باز گردانید ز اوج آسمان

چوں بمعراج حقائق رفتہ بود بے بہارش غنچہ با نشگفتہ بود
(ایک مدت تک مثنوی لکھنے میں تاخیر ہوگئی، کچھ وقت چاہیے تاکہ خون سے دودھ بنے۔ چوں ضیاء
الحق حسام الدین نے آسمان کی بلندی سے باگ موڑی۔ چونکہ وہ حقائق کی معراج میں پہنچے ہوئے تھے، ان کی
بہار کے بغیر غنچہ نہ کھلے تھے)

تیسری دفتر کے شروع میں رومی کہتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار این سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
(اے ضیاء الحق حسام الدین تیسرا دفتر لا، کیونکہ تین مرتبہ وضو میں اعضاء دھونا سنت ہے)
چوتھے دفتر کے آغاز میں کہتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی کہ گذشت از مہ بنورت مثنوی
(اے ضیاء الحق حسام الدین تو ہی ہے جس کے نور کی وجہ سے مثنوی چاند سے بھی زیادہ بڑھ گئی ہے)
پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں:

شہ حسام الدین کہ نور انجم است طالب آغاز سفر پنجم است
(حسام الدین جو ستاروں کا نور ہیں پانچویں کتاب کی ابتدا کے طالب ہیں)
چھٹے دفتر میں تحریر کرتے ہیں:

اے حیات دل حسام الدین بسی میل مے جو شد بہ قسم سادی
(اے دل کی زندگی حسام الدین چھٹی قسم کی طرف دل کا بہت میلان ہو گیا ہے)
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ رومی بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ ایک دم بند ہو گیا۔ جب رومی کے
صاحبزادے، سلطان ولد نے ترک تصنیف کا سبب پوچھا تو رومی نے کہا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے۔ لیکن
بیماری سے شفا یاب ہونے کے بعد رومی نے چھٹا دفتر پورا کیا۔

اے ضیاء الحق حسام الدین مزید دولت پائندہ فقرت برمزید
چونکہ از چرخ ششم کردی گذر بر فراز چرخ ہفتم کن سفر
(اے یکتا ضیاء الحق حسام الدین، تمہاری دولت ہمیشہ قائم رہے۔ تمہاری فقر میں اضافہ ہو جب کہ تو

چھٹے آسمان سے آگے بڑھ گیا ہے۔ ساتویں آسمان کی بلندی کا سفر کر)

رومی کی مثنوی میں جو بات قاری کے لیے باعث کشش ہے وہ یہ ہے کہ وہ اخلاق اور تصوف کے اعلیٰ ترین اسرار کو عام فہم قصبے کے ذریعہ بیان کرتے ہیں۔ لیکن یہ قصص اور امثال طبع زاد نہیں ہیں انہیں رومی نے دوسری کتابوں سے اخذ کیا ہے۔ کبھی قرآن و احادیث کے ذریعہ سے، کبھی قصص انبیاء اور کبھی مختلف تمثیلات سے۔ ان حکایات کے ضمن میں رومی نے اخلاقی اور فلسفیانہ مسائل کی تعلیم کو مرتبہ کمال تک پہنچا دیا ہے اور نفس انسانی کے جن پوشیدہ عیوب کو ظاہر کیا ہے، عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں۔

ایک مثال ملاحظہ ہو:

یک موزن داشت بس آواز بد شب ہمہ شب می دریدی حلق خود
خواب خوش بر مردمان کردہ حرام در صداع افتادہ از وی خاص و عام ہے
کسی گاؤں میں ایک بد آواز موزن تھا۔ اپنی کریہہ آواز سے گاؤں کے لوگوں کا اس نے جینا حرام کر دیا تھا۔ لوگوں نے اس کو روپے دیے کہ وہ حج کرائے۔ دوران سفر راہ میں ایک گاؤں آیا وہاں ایک مسجد تھی۔ موزن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر بعد ایک مجوسی کپڑوں کا جوڑا اور مٹھائی لے کر حاضر ہوا کہ موزن صاحب کہاں ہیں کہ میں ان کے لیے نذر لایا ہوں کہ انہوں نے مجھ پر بڑا احسان کیا ہے کہ میری ایک لڑکی جو نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے معلوم نہیں کیوں کر اس کا اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا، ہر چند اس کو سمجھایا مگر باز نہیں آتی تھی۔ آج جو موزن نے اذان کہی اس نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کی عبادت کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اس کو یقین نہیں آیا لیکن جب تصدیق ہو گئی تو اس کو اسلام سے نفرت ہو گئی، اس لیے موزن صاحب کے لیے تحفہ لایا ہوں کہ جو کام میں انجام نہیں دے سکا وہ ان کی بدولت پورا ہو گیا۔

چون یقین گشتش رخ او زرد شد از مسلمانی دل او سرد شد
باز رستم من ز تشویش و عذاب دوش خوش خفتم در آن بیخوف خواب

رومی اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ آج کل مسلمان جو اپنا نمونہ پیش کر رہے ہیں، اس سے دوسری قوموں کو اسلام سے محبت کے بجائے نفرت پیدا ہو رہی ہے۔ ان کا پہلا فرض یہ

ہے کہ وہ پہلے اپنے اندر حسن و ذوق پیدا کریں۔ جس مبلغ کے فعل و عمل میں دلکشی نظر نہ آئے وہ دوسروں کے لیے باعث نفرت بن جاتا ہے۔

ہست ایمان شما زرق و مجاز راہزن ہچون کہ آن بانگ نماز
 مثنوی حکمت و عرفان کے اسرار و رموز کا ایک لامتناہی سمندر ہے۔ اس کے مطالعہ سے اسلام کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ایک طرح سے صوفیانہ اسلام ہے۔ یہ تصور تنگ نظری اور رسمیت سے دور ہے۔ اس میں مغز اور معنی کو اہمیت حاصل ہے۔ رومی کی مثنوی ان کے افکار عالیہ اور تصوف کے اسرار و رموز کا ایک گنجینہ ہے۔ وہ ہر حکایت اور روایت سے اپنے صوفیانہ رنگ میں نتیجہ نکالتے ہیں۔
 دوسری مثال ملاحظہ ہو:

ایک جنگل میں شیر اور دوسرے جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اس کی خوراک پہنچایا کریں گے۔ اس دن جو خرگوش، شیر کی خوراک کے لیے مقرر کیا گیا تھا وہ ایک دن تاخیر سے گیا۔ شیر غصے سے خرگوش سے تاخیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا میں تو اسی دن چلا تھا لیکن راستے میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا۔ میں نے کہا کہ حضور کی خدمت میں جاتا ہوں مگر اس نے ایک نہ سنی، بڑی مشکل سے ضمانت پر چھوڑا ہے۔ شیر نے غصے میں پوچھا کہ وہ شیر کہاں ہے میں ابھی چل کر اس کو سزا دیتا ہوں۔ خرگوش شیر کو ایک کنویں کے پاس لے جا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے۔ شیر نے کنویں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا اور بڑے غصے میں حملہ آور ہو کر کنویں میں کود پڑا۔

عکس خود را او عدو خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید
 اے بسا ظلمی کہ بنی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان
 اندر ایشان تافتہ ہستی تو از نفاق و ظلم و بدستی تو
 آن توئی داں زخم بر خود میرنی برخود آں دم تار لعنت می تنی ۹

مولانا روم اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ ہمیں دوسروں کے عیوب تو بہت برے معلوم ہوتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں سوچتے ہیں کہ شاید یہ عیب ہم میں بھی موجود ہو اور اس بنا پر ہم شیر کی طرح اپنے آپ پر حملہ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو برا کہتے ہیں۔

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد ہچوں آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد
چون بقعر خوے خود اندر ری پس بدانی کز تو بود آں ناکسی
مثنوی اس طرح کے اخلاقی حکایتوں سے بھرپور ہے۔ جہاں کوئی عبارت مکرر آئی ہے وہاں تکرار
صرف ظاہری ہے حقیقی نہیں اور نتائج ہر جگہ الگ الگ نکالے گئے ہیں۔ دراصل رومی نے اخلاقی و فلسفی
موضوعات کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے اور ان کی مثنوی متصوفانہ تصورات پر قائم ہے۔ ایک جگہ وہ توکل کے
بارے میں کہتے ہیں:

گفت پیغمبر باواز بلند با توکل زانوائے اشتر پند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل کسب وجہ اولیٰ ترست تا حبیب حق شوی این بہترست
(حضور ﷺ نے بباگ بلند فرمایا کہ اونٹ کی رسی باندھو اور پھر اس کی حفاظت اللہ کے بھروسہ پر کرو۔
کمانے والا اللہ کا دوست ہوتا ہے، اس نکتہ کو سنو اور توکل کی وجہ سے کسب کے معاملہ میں سستی نہ کرو۔ تم اگر
توکل کرتے ہو تو کام میں لگ کر کوشش کرو اور پھر اللہ پر بھروسہ کرو۔ کیونکہ توکل میں کمائی اور کوشش زیادہ بہتر
ہے۔ یہ بہتر ہے تم اس طرح اللہ کے محبوب ہو جاؤ)

مولانا روم نے مثنوی میں سماجی بیماریوں اور غلط مذہبی اعتقادات کی نشاندہی کی ہے۔ وہ انسانیت
کے پرستار ہیں۔ ”رومی اور چینی نقاشوں کی حکایت“ میں انہوں نے اپنے پیغام کو اس تمثیل کے ذریعہ بیان کیا
ہے کہ چینی اور رومیوں کا یہ دعویٰ تھا کہ ہم بہتر مصور ہیں۔ زور آزمائی کے لیے چینی اور رومی فن کاروں کے لیے
ایک کمرے میں دو دیواریں آمنے سامنے معین کر دی گئیں جن کے درمیان ایک پردہ حائل تھا۔ ایک دیوار پر
چینیوں نے نقاشی کا کام شروع کر دیا اور بڑی محنت سے رنگین تصویریں تیار کیں۔ لیکن رومیوں نے کہا ہم تو
دیوار کو صرف صیقل کریں گے اور ہمیں کسی رنگ کی ضرورت نہیں۔ جب چینیوں نے کام ختم کر لیا تو بادشاہ
کمرے میں داخل ہوا اور ان کی فن کاری کے حسن سے مبہوت ہو گیا۔ جب وہ رومیوں کے کام دیکھنے کے لیے
دوسری دیوار کی طرف متوجہ ہوا تو پردہ ہٹا دیا گیا۔ چینیوں کے خوبصورت اور رنگارنگ نقش و نگار، رومیوں کی صیقل
شدہ دیوار پر منعکس ہو گئے۔ یہ دیکھ کر بادشاہ متحیر ہو گیا۔ کیونکہ رومیوں نے صرف صیقل سے ہی دیوار میں حسن کا

رنگ پیدا کر دیا تھا۔

اس حکایت سے مولانا روم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اپنی ذات کے اعلیٰ اوصاف کو ظاہر کرنے کے لیے ان تمام قوتوں سے نبرد آزما ضروری ہے جو ہماری نشوونما میں رکاوٹ بنتی ہیں مثلاً حرص و طمع و نفرت۔ ہم اپنے دل کو صیقل کر کے اعلیٰ صفات کو بروئے کار لا سکتے ہیں۔

رومیاں آں صوفیانند اے پدر	بے زنگار و کتاب و بے ہنر
لیک صیقل کردہ اند آں سینہا	پاک از آرز و حرص و بخل و کینہا
آں صفائے آئینہ لاشک دلست	کونقوش بے عدد را قابلست
اہل صیقل رستہ انداز بوورنگ	ہر دے بیند خوبی بے درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین البقین افراشتند
رفت فکر و روشنائی یافتند	نحر و بحر آشنائی یافتند
مرگ کیں جملہ ازود در وحشت اند	می کنند ایں قوم بر وی ریشند
کس نیابد بردل ایشان ظفر	بر صدف آید ضرر نے بر گہر ۱۲

مثنوی ایسے ہی اخلاقی حکایات و قصص سے بھری ہوئی ہے اور رومی نے اسے تشبیہوں اور تمثیلوں کے ذریعہ قارئین تک پہنچایا ہے۔ یہ تصنیف رومی کے فکر و نظر و تصوف کے نکات کا بہترین شاہکار ہے۔ اس کا اصل مقصد، شریعت کے اسرار و رموز کے مسائل کو بیان کرنا ہے جو رومی نے اپنے اس مقصد کو مثنوی کے ذریعہ سے پورا کیا اور اس کو مرتبہ کمال تک پہنچا دیا۔ اسی دیوان نے مولانا روم کو حیات جاوداں عطا کی۔

”دیوان شمس (دیوان کبیر)“:

مثنوی معنوی کے بعد مولانا روم کی سب سے اہم تصنیف، ان کی غزلیات کا مجموعہ ”دیوان شمس“ یا ”دیوان کبیر“ کے نام سے مشہور ہے۔ رومی نے اس والہانہ عشق و محبت کی وجہ سے جو انہیں شمس تبریز سے تھی اپنے دیوان کا نام ”دیوان شمس“ رکھا۔ دیوان شمس کی غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس کا نام ہے، یہ نام غزلوں میں اس وجہ سے آیا ہے کہ ان میں رومی، اپنے پیرومراد یعنی شمس تبریز کے اوصاف بیان کرتے ہیں۔ دیوان شمس کا سب سے مستند نسخہ وہ ہے جسے ایران کے مشہور دانشور پروفیسر فروزانفر نے ایران سے شائع کیا ہے۔

اس میں تین ہزار دو سو انیس غزلیں ہیں۔ معاصر تذکروں میں رومی کی غزلیات کی تعداد تیس ہزار کے قریب لکھی ہے۔ موجودہ دوادین میں تقریباً پچاس ہزار شعر ہیں۔ دیوان شمس میں جو غزلیں درج ہیں ان کے متعلق تذکروں میں لکھا ہے کہ رومی کا وہ ابتدائی کلام ہے۔ مثنوی معنوی اس کے بہت بعد تصنیف ہوئی ہے۔ تاہم جو اثر مثنوی کے اشعار میں ہے، وہ غزلوں میں نہیں۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں شمس کے اثر سے رومی کی زندگی میں جوش و خروش آیا اور ان کی محبت نے رومی کو شاعر بنادیا۔ دراصل مولانا کی شاعرانہ زندگی کا آغاز شمس کی آمد کے ساتھ ہی ہوا، رومی اس وقت سینتیس برس کے تھے جب شمس ان کی زندگی میں آئے، اس سے پہلے رومی نے کبھی شعر نہیں کہا تھا۔ ”فیہ مافیہ“ میں رومی خود واضح لفظوں میں کہتے ہیں کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی، اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔

”آخر من تا این حد دل دارم، کہ این یاران کہ نزد من می آیند از بیم آنکہ ملول نشوند شعری گویم

تا بدان مشغول شوند و گرنہ من از کجا شعر از کجا۔ واللہ کہ من از شعر بیزارم و پیش من از این بدتر

چیزی نیست“ ۱۳

لیکن بیزار ہونے کے باوجود انہوں نے شعر کہا اور اس میں وہ معرفت اور حقیقت کے پیغامبر بن گئے۔ شمس کی ملاقات سے پہلے رومی عقل اور منطق کی زبان استعمال کرتے تھے۔ ان کے نثری تصانیف و خطبات میں فلسفیانہ مسائل پر دقیق بحثیں ملتی ہیں لیکن یہ بنیادی حقائق روح یا دل کو زیادہ متاثر نہیں کرتے تھے۔ شمس کی آمد کے ساتھ ہی رومی نے فکر و منطق سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے عشقیہ جذبات کے اظہار کے لیے انہوں نے نثر کے بجائے شاعری سے کام لیا اور اس طرح ان کی شاعرانہ زندگی کی ابتدا ہوئی۔ رومی نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ وہ اپنے پیغام کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنے میں ناکام تھے وہ جانتے تھے کہ منطقی اور فلسفیانہ نثر سے وہ کام نہیں لے سکے اس لیے انہوں نے شاعری کی حرارت و جوش سے یہ خدمت انجام دی۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس جوش و خروش کا ظاہری محرک شمس تبریز تھے لیکن انہوں نے مولانا روم کی روح کو ایسی دنیا سے واقف کرایا جس سے وہ پہلے آشنا نہ تھے۔ درحقیقت شمس محض ایک خارجی پیکر تھے جس نے رومی کو اپنے آپ سے روشناس کرایا۔ اس عشق کے نتیجے میں رومی کی شاعرانہ زندگی کا آغاز غزل ہی کی صنف

سے ہوا۔ انہوں نے اس صنف کے ضوابط کی سختی سے پابندی نہیں کی کیونکہ وہ شاعرانہ مضامین اور بندش کے قائل نہ تھے۔ رومی نے اپنی غزل گوئی کے ذریعہ سے غزل کو ایک نئی جہت عطا کی اور اس کو مصنوعی ماحول سے نجات دلائی جو اس سے پہلے غزل گوئی میں رائج ہو گیا تھا۔ انہوں نے اپنی غزلوں میں روایتی انداز سے گریز کیا اور اپنے تخلص کی جگہ ”شمس“ کا نام استعمال کیا۔ اسی وجہ سے ان کا یہ دیوان، شمس کے نام سے مشہور ہوا۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے شمس کی آمد کے ساتھ ہی رومی نے اپنے منطقی اور عقلی طریقہ کو نظر انداز کر دیا۔ شمس اور رومی کے درمیان جو عشق و یک رنگی پیدا ہوئی اس نے رومی کو وعظ و تدریس سے کنارہ کش کر دیا۔ اس ملاقات کی خوشی میں رومی نے متعدد غزلیں کہیں جن میں شمس سے ملاقات پر بہت مسرت کا اظہار کیا ہے۔ ان غزلوں میں رومی اپنے احساسات کو خلوص کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

مرا بگرفت روحانی نگارے کنارے کنارے وکنارے
بزد بامن میان راہ تنگے دو چارے و دو چارے و دو چارے
فتادہ در سرش از شمس تبریز خمارے و خمارے و خمارے ۱۴
(ایک روحانی معشوق نے مجھے اپنی بغل میں لے لیا ہم دونوں کے درمیان نہ کوئی فاصلہ رہا اور نہ حجاب اور پھر میرے سر میں صرف اور صرف شمس تبریزی ہی کا نشہ چڑھ گیا)

دیوان شمس پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ رومی کی غزلیات جوش و جذبات و ہیجان سے بھرپور ہیں۔ اس میں کوئی مرصع کاری نہیں۔ غزلوں میں عشق و محبت، حقیقت، اسرار ذات وغیرہ دل پذیر انداز میں بیان ہوا ہے۔ اس میں تشبیہات، استعارات اور اشاروں میں بات سمجھائی جاتی ہے۔

شمس تبریز طلوعی بکن از مشرق جان کہ چو خورشید تو جانی و جہاں جملہ بدن
پیر من و مرید من درد من و دواي من فاش گویم این سخن شمس من و خدای من ۱۵
(شمس تبریز جان کے افق سے طلوع ہو جاؤ کیونکہ تم خورشید کی طرح دنیا کی جان اور تمام عالم بدن کے مثل ہے۔ میرا مرید، میرا درد، میرا درماں بلکہ صاف صاف یہ کہوں کہ میرا شمس، میرا خدا ہے)

دیوان کی غزلیات میں ہم رومی کو الگ کیفیات میں دیکھتے ہیں۔ کبھی وجد و خوشی کے لمحات میں اور کبھی غم و اندوہ کے عالم میں۔ تذکروں کے مطابق رومی نے صرف اسی وقت غزل کہی جب کوئی خاص ذہنی کیفیت

ان پر غالب ہوتی۔ اس عالم میں وہ از خود رفتہ ہو کر شعر کہتے تھے بقول شبلی۔

”رومی کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک

ہی حالت کا بیان چلا آتا ہے“ ۱۶

شمس تبریزی کی غیبت کے بعد رومی پر عجیب کیفیت طاری ہو گئی کہ سماع اور حزن غزلوں کے بغیر انہیں

چین نہیں ملتا تھا۔

دریغا کز میان اے یار رفتی	بدرد و حسرت بسیار رفتی
بے زہار گفتی ، لالہ کردی	چہ سود از حکم بے زہار رفتی
بہر سو چارہ جستی، حیلہ کردی	ندیدہ چارہ و ناچار رفتی
ز حلقہ دوستان و ہمنشیناں	میاں خاک و مور و مار رفتی ۱۷

(ہائے افسوس! یا رتم ہمیں حسرت و اندوہ میں چھوڑ کر چلے گئے۔ مجھے معلوم ہے تم ہم کو چھوڑنا نہیں چاہتے تھے۔ تم نے اس کی شکایت کی تھی مگر یہ اچھا نہ ہوا کہ تم ہمیں چھوڑ کر چلے گئے۔ تم ہر سمت پھرے ہمارے ساتھ رہنے کی تدبیریں سوچیں، تم ہی نے بہانے بنائے اور پھر رخصت ہو گئے۔ تم اپنے احباب اور ساتھیوں کو جو ہمہ وقت تمہارے ساتھ رہتے تھے چھوڑ کر کیڑے مکوڑوں اور سانپوں کے ہمراہی ہو گئے)

جوش، شوریدگی، تسلسل و تکرار کے علاوہ رومی کی غزلوں کی ایک اور خصوصیت، عربی کلمات اور عبارات کا استعمال ہے۔ ان غزلوں میں مختلف احادیث اور قرآنی آیات کی کثرت ہے۔ دو تین غزلیں مکمل عربی میں ہیں۔ بعض غزلوں میں کچھ اشعار عربی میں ہوتے ہیں۔ بعض جگہ فارسی مصرع کے ساتھ دوسرا مصرع عربی کا لگا دیتے ہیں۔

شمس الحق تبریزی از وحدت خوزیری من سیفک لا تحزی من حربک لا تقوا ۱۸

ان شورا نگیز غزلیات کا موضوع بھی وہی وصال حق اور وجود مطلق کا درک ہے۔ رومی کے ہر شعر سے

یار کا ہجر اور عشق ہویدا ہے جس کا مظہر ان کے مرشد شمس تبریزی ہیں۔

ورنہنی کز دو عالم برتر آمد شمس دین بر تک دریای غفلت مردہ ریگی تو ہنوز

گر ہی خواہی کہ بوی بشنوی زین رمزہا چشم را از غیر شمس الدین تبریزی بدوز ۱۹

(شمس تبریز نے ہمیں حقیقت کی راہ دکھائی۔ ہم میں جو کچھ ایمان اور یقین ہے یہ سب ان ہی کے قدموں کا فیض ہے)

دراصل ایک غزل گو کی حیثیت سے رومی کی عظمت کا سبب ان کا فلسفہ حیات ہے۔ ان کی غزلوں میں ایک عاشق کے درد و اضطراب کی صدائے بازگشت سنی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے احساسات کو صدق اور خلوص کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ان کے اشعار عشق و محبت کے لیے وقف ہیں جو پڑھنے والوں کے لیے آسودگی اور طمانیت کا ذریعہ ہیں۔ رومی نے اپنی غزلیات میں مذہب اور فلسفہ کے نکات و رموز کو عام لوگوں کی زندگی کا جزو بنادیا اور لوگوں کو اس طرف راغب کرنے کے لیے شاعری کا حسین ذریعہ اختیار کیا۔ دیوان شمس میں جذبہ عشق کا مخصوص مفہوم پوری طرح سے واضح ہونے لگتا ہے۔ رومی عقل و منطق کی دنیا کو پیچھے چھوڑ کر کے اقلیم عشق میں قدم رکھتے ہیں۔ اور اس عشق کے ذریعہ سے خدائے تعالیٰ کی معرفت کی اہمیت سمجھائی جاتی ہے۔ یہی مولانا روم کا مقصد تھا جس میں انہوں نے پوری طرح سے کامیابی حاصل کی۔

”فیہ مافیہ“:

”فیہ مافیہ“ مولانا روم کے اقوال کا مجموعہ ہے۔ یہ ان کے متفرق ملفوظات کا مجموعہ ہے جو کچھ مجالس میں وہ کہتے تھے، ان کے صاحبزادے سلطان ولد قلم بند اور مرتب کرتے رہتے۔ ملفوظات کے اصل مخاطب اس دور کے امیر سلطنت معین الدین پروانہ ہیں۔ پروانہ کو مولانا روم سے بے حد عقیدت تھی۔ وہ اکثر مجلسوں میں حاضر ہوتا اور نیاز مندانہ ان کی باتیں سنتا یہاں تک کہ وہ اپنے گھر پر مولانا روم کے لیے سماع کی مجلسیں قائم کرتا اور ان کے مواعظ سے بہرہ مند ہوتا۔ امیر پروانہ، سلجوقیان روم کے نامی امراء میں سے تھا جس کو ۶۷۵ھ میں ایلخانیوں نے قتل کر دیا۔ ”فیہ مافیہ“ بیشتر معین الدین پروانہ کے سوالات کے جوابات ہیں۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں۔

”فیہ مافیہ یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔

سپہ سالار نے اپنے رسالے میں ضمناً اس کا تذکرہ کیا ہے“ ۲۰

شبلی، فیہ مافیہ کو رومی کے خطوط سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ شبلی کے زمانے میں فیہ مافیہ کے صرف چند ہی نسخے مختلف کتب خانوں میں مخطوطہ کی شکل میں موجود تھے اور یہ کتاب چھپ کر منظر

عام پر نہیں آئی تھی۔ اس لیے شبلی نے فیہ مافیہ کو رومی کے اقوال کی جگہ ان کے خطوط کا مجموعہ قرار دے دیا۔ ایران کے معروف دانشور، بدیع الزمان فروزانفر کے خیال میں فیہ مافیہ کا سب سے مستند نسخہ، استانبول کے کتب خانہ میں موجود ہے جو ۴۱۰ صفحے پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب رومی کی وفات کے ۴۵ سال بعد یعنی ۱۶۷۷ھ میں مدون اور مرتب ہوئی۔ ہندوستان میں بھی مولانا عبدالماجد دریابادی نے فیہ مافیہ کی تصحیح اور تدوین کے سلسلے میں گراں قدر خدمات انجام دیے ہیں۔ اس تدوین اور اشاعت کے بعد یہ کتاب نایاب نہیں رہی اور اس کے اردو تراجم کی اشاعت نے فیہ مافیہ کے حلقہ تعارف کو وسیع تر کر دیا۔ پاکستان میں بھی عبدالرشید تبسم نے اس کا ”ملفوظات رومی“ کے نام سے ترجمہ کیا جو ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا فیہ مافیہ کا اصل مخاطب معین الدین پروانہ ہے۔ رومی اکثر مجلسوں میں پروانہ سے کہتے تھے کہ میں صرف تم لوگوں کے خیال سے باتیں کر لیتا ہوں تاکہ تم لوگ ملول نہ ہو جاؤ، ورنہ میں تو کردار و عمل کا خریدار چاہتا ہوں لیکن کیا کروں کہ مجھے صرف گفتار کے خریدار ملتے ہیں۔

”تو طالب گفتی گوش نہادہ ای تا چیزی شنوی وا اگر نکو تبسم، ملول شوی چون مشتری عمل نمی یابیم
مشتری گفت می یابیم بہ گفت مشغولیم“ ۲۱

فیہ مافیہ میں انہوں نے اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ جوش و ولولہ ابتدائی کلام میں تھا اس لیے اس کلام میں اثر ہونا بھی قدرتی تھا لیکن اب جب کہ وہ جوش و ولولہ سرد ہو چکا ہے، کلام میں اب بھی وہی اثر باقی ہے اور یہ اس رب کا فیضان ہے جو مشرق و مغرب دونوں کا رب ہے جو طلوع و غروب، آغاز و انجام، ابتدا و انتہا، دونوں حالتوں میں اپنے فیض ربوبیت کو جاری رکھتا ہے۔

”فرمود اول کہ شعری گفتیم، داعیہ بود عظیم کہ موجب گفتن بود، اکنون در آن وقت اثر ہا داشت و این ساعت کہ داعیہ فاتر شدہ است و در غروب است ہم اثر ہا دارد و سنت حق تعالیٰ چنین است کہ چیز ہا را در وقت شروق تربیت می فرماید و از و اثر ہائے عظیم و حکمت بسیار پیدا می شود، در حالت غروب نیز ہمان تربیت قائم است۔ رب المشرق و رب المغرب یعنی
یربی الدواعی الشارقة والغاربة“ ۲۲

یہ حیرت کی بات ہے کہ رومی نہ تو کتاب لکھنا چاہتے تھے اور نہ اشعار کہنا، اس کے باوجود ان کو جو شہرت

نصیب ہوئی وہ ان کی تصانیف کی وجہ سے ہوئی۔ فیہ مافیہ بھی ایسی ہی تصنیف ہے جس میں تصوف اور عرفان کے تقریباً تمام رموز و نکات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے مواعظ شروع سے آخر تک تعلیم سے لبریز تھے۔ قرآن کی آیات کی تفسیر، احادیث کی شرح، اسلامی اصول و عقائد کے بیان، مردان خدا کے اسرار و معارف کے بیان، دنیا کی مذمت، اصلاح نفس اور تزکیہ باطن کے طریقوں کی تعلیم سبھی ان مواعظ یعنی فیہ مافیہ میں موجود ہیں۔ دراصل فیہ مافیہ اپنے موضوعات کے تنوع اور کثرت کے سبب اگر مثنوی معنوی سے برتر نہیں تو اس سے کمتر بھی نہیں۔ اس کتاب کی تفہیم، مثنوی کے مقابلے میں زیادہ آسان ہے کیونکہ مثنوی تمثیلات و علامات اور قافیہ و ردیف کی پابندی سے بھرپور ہے۔ فیہ مافیہ میں جوش و جذبہ زیادہ اور مطالب میں اجمال ہے کیونکہ اس میں رومی کے مخاطبین ان کے سامنے بیٹھے ہوئے کسب فیض کرتے تھے اور اس کا مقصد صرف لوگوں کی اصلاح و تربیت ہے۔ ایک جگہ رومی فرماتے ہیں۔

”یکی گفت کہ اینجا چیزی فراموش کرده ام، فرمود کہ در عالم یک چیز ست کہ آن فراموش کردنی نیست اگر جملہ چیز ہا را فراموش کنی و آن را فراموش کنی باک نیست و اگر جملہ را بجای آری و یاد داری و فراموش کنی و آن را فراموش کنی ہیچ نکرده باشی ہچنانک پادشاہی ترابدہ فرستاد برای کاری معین، توفتی و صد کار دیگر گزاردی چون آن کار را برای آن رفتہ بودی نگزاردی چنانست کہ ہیچ نگزاردی پس آدمی درین عالم برای کاری آمدہ است مقصود آنست چوں آن نمیکزارد پس ہیچ فکر نکرده باشد۔“ ۲۳

(ترجمہ: مولانا کی خدمت میں ایک شخص نے عرض کیا کہ میں یہاں ایک چیز بھول گیا ہوں، رومی نے فرمایا کہ دنیا میں صرف ایک چیز ایسی ہے جسے فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ اگر تم دنیا کے تمام کاموں کو فراموش کر دو اور اس ایک کام کو نہ بھولو تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر تم تمام کام فراموش نہ کرو اور انہیں یاد کر کے انجام دو اور اس ایک کام کو بھول جاؤ تو سب کچھ بے کار ہے تم نے کچھ نہ کیا۔ مثال کے طور پر بادشاہ نے ایک معین کام کے لیے تمہیں گاؤں بھیجا۔ تم نے وہاں سینکڑوں کام کیے اور وہی کام انجام نہیں دیا جس کے لیے تمہیں بھیجا گیا تھا تو تم نے کچھ بھی نہیں کیا۔ چنانچہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں ایک کام کے لیے بھیجا ہے اور وہی انسان کی زندگی کا مقصود ہے جب انسان نے وہی انجام نہیں دیا تو فی الحقیقت اس نے کچھ بھی نہ کیا)

مذکورہ بالا ملفوظات رومی کے اس یقین کا مظہر ہیں کہ انسان ایک خاص مقصد کے لیے اس دنیا میں بھیجا گیا ہے اور اگر وہ اس مقصد کو پورا نہ کر سکے تو اس نے حقیقتاً کچھ بھی نہ کیا ہے۔

مولانا روم اپنی مجلسوں میں جو اسرار و رموز بیان کرتے یا مریدوں کے سوالات پر تشریحات کرتے تقریباً وہی ہیں جنہیں انہوں نے مثنوی معنوی میں وضاحت سے بیان کیا ہے۔ دیوان شمس میں جو غزلیات ہیں وہ بھی اسرار و رموز سے مملو ہیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مثنوی معنوی اور دیوان شمس کو سمجھنے کے لیے فیہ مافیہ کا مطالعہ بے حد مفید ہے۔ یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس نے فیہ مافیہ کو نہیں پڑھا رومی کے متعلق اس کا مطالعہ نامکمل ہے کیوں کہ یہ کتاب مولانا کی شخصیت اور ان کے افکار و نظریات کی تفہیم میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

دو مثالیں اور ملاحظہ کیجیے:

”آدمی اسطرلاب ہست اما منجی باید کہ اسطرلاب را بداند، ترہ فروش یا بقال اگر چہ اسطرلاب دارد اما از آن چہ فایده گیر دو بآن اسطرلاب چہ داند احوال افلاک را و دوران و برجھا و تاثیرات و انقلاب والی غیر ذلک، پس اسطرلاب در حق منجم سودمندست کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔ گھنا تک این اسطرلاب مسین آئینہ افلاکست وجود آدمی ولقد کر منابنی آدم اسطرلاب ہست چوں اورا حق تعالیٰ بخود عالم و دانا و آشنا کردہ باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق زو جمال بیچوں رادم بدم ولحہ بلحہ می بیند و ہر کرا آن جمال ازین آئینہ خالی نباشد، حق را عزوجل بندگانند کہ ایشان خود را بحکمت و معرفت و کرامت می پوشانند اگر چہ خلق را آن نظر نیست کہ ایشان را بینند اما از غایت غیرت خود را می پوشانند چنانک متنبی می گوید۔

لبسن الوشی لا متحملات ولکن کی یصن بہ الجمال“ ۲۴

(ترجمہ: آدمی خدا کا اسطرلاب ہے۔ لیکن نجومی چاہیے جو اسطرلاب کو جانتا ہو۔ اسطرلاب سے بروج فلکی کی کیفیت، سیاروں کی چال اور ستاروں کی تاثیر کا پتہ چلتا ہے۔ اگر کسی کنجڑے یا ترکاری بیچنے والے کے پاس اسطرلاب ہو تو وہ اس سے کیا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اسے کیا معلوم کہ آسمانوں کا حال، ان کی گردش، برج ان کی تاثیریں اور انقلابات کی آمد اس اسطرلاب سے کیسے جانچی جاتی ہے۔ پس منجم کے لیے یہ اسطرلاب

فائدہ مند ہے کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه (جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے خدا کو پہچان لیا) جس طرح یہ اسطرباب واضح طور پر احوال فلکی کا آئینہ دار ہے اسی طرح انسان کا وجود جس کی تعریف میں کہا گیا ہے لقد کرمانی آدم (ہم نے بنی آدم کو بزرگی عطا فرمائی) حق تعالیٰ کا اسطرباب ہے۔ چوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو عالم بنایا ہے وہ اپنے وجود کے اسطرباب سے خدا کی تجلی اور بے مثال حسن مطلق کو ہر لمحہ دیکھتا ہے اور وہ حسن اس لیے آئینہ سے ہرگز خالی نہیں ہوتا۔ خداوند تعالیٰ کے بعض ایسے بندے بھی ہیں جنہوں نے اپنے آپ کو حکمت اور کرامت سے آراستہ کیا ہے۔ اگرچہ عام مخلوق کے پاس ایسی نظر نہیں جو ان کو پہچان سکے کہ انہوں نے غیرت کے باعث اپنے فضل و گمان اور معرفت کو چھپا رکھا ہے۔

چنانچہ مثنوی کہتا ہے:

لبسن الوشی لا متجملات ولكن کی یصن به الجمالا
یعنی ان مخدرات نے آرائش جمال کے لیے زیور نہیں پہنا بلکہ وہ حفاظت جمال کے لیے استعمال کیا ہے)

رومی اس اقتباس میں اسرار الہی کے ایک دقیق پہلو پر گفتگو کر کے انسان کے لیے ”اسطرباب حق“ کی منفرد ترکیب استعمال کرتے ہیں۔

مثنوی معنوی میں بھی وہ کہتے ہیں:

علت عاشق ز علتھا جداست عشق اسطرباب اسرار خداست ۲۵

(عاشق کا مرض تمام امراض سے الگ ہے۔ عشق اللہ تعالیٰ کے اسرار کا اسطرباب ہے)

اس طرح فیہ مافیہ کا غالب حصہ دنیا کی مذمت اور اس سے دل نہ لگانے کی تلقین پر مشتمل ہے اور اس کا اہم مقصد لوگوں کی اصلاح و تربیت اور فکر آخرت ہے۔ اس میں جہاں جہاں کوئی عبارت مکرر آتی ہے وہاں تکرار صرف ظاہری ہے اور نتائج ہر جگہ جدا گانہ نکالے گئے ہیں۔ دوسری مثال ملاحظہ ہو۔

”آخر این انا الحق گفتن مردم می پندارند کہ دعویٰ بزرگست، انا الحق عظیم تواضع است، زیرا

آنکہ می گوید من عبد خدایم، دوستی اثبات می کند یکے خود را و یکے خدا را، اما آنک انا الحق می

گوید خود را عدم کرد بباد داد می گوید کہ انا الحق یعنی من نیستم ہمہ اوست جز خدا را ہستی نیست

من بکلی عدم مخضّم و پیچم۔ تو اضع درین بیشتر است اینست کہ مردم فہم نمی کنند“ ۲۶

(ترجمہ: لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انا الحق بہت بڑا دعویٰ ہے حالانکہ بڑا دعویٰ انا العبد، میں بندہ ہوں کہنا ہے۔ انا الحق میں تو بڑی عاجزی و انکساری ہے۔ اس لیے کہ جو یہ کہتا ہے میں اللہ کا بندہ ہوں وہ ہستیوں کو ثابت کرتا ہے۔ ایک اپنے کو اور دوسرے اللہ تعالیٰ کو لیکن انا الحق کہنے والا اپنے آپ کو معدوم و فنا کرتا ہے۔ یعنی میں نہیں ہوں جو کچھ ہے سب وہی ہے میں مکمل طور پر عدم محض ہوں اور کچھ بھی نہیں۔ مگر لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی ہے)

اس ملفوظ سے صورت و معنی اور اس کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جو لوگ ذات الہی سے عشق کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اپنے دعوے میں کتنے صادق ہو سکتے ہیں۔ دراصل فیہ مافیہ میں مولانا روم کی جو شخصیت سامنے آتی ہے وہ تصوف اور طریقت سے زیادہ فقہ و شریعت کی حامل شخصیت نظر آتی ہے۔ انہوں نے مختلف مجالس میں وجدان اور عقل کو باہم ملا دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومی نے سینکڑوں زاہدوں پر ایک عالم کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ علم کے بغیر زہد ممکن ہی نہیں۔

”آوردہ اند کہ عالم بہ از صد زاہد و عالم بہ از صد زاہد و چون باشد آخرا این زاہد بہ علم زہد کرد و

زہد بی علم محال باشد۔ آخر زہد چیست؟ از دنیا اعراض کردن و روی بطاعت و آخرت آوردن

آخری باید کہ دنیا را بداند و زشتی و بی ثباتی دنیا را بداند و ثبات و بقای آخرت را بداند“ ۲۷

الغرض فیہ مافیہ میں تصوف، عرفان، فقہ، شریعت و طریقت کے اکثر اسرار و رموز بیان ہوئے ہیں۔

اس کے مطالعہ کے بغیر رومی کی روحانی شخصیت اور ان کے عرفانی کارناموں پر کوئی بھی کام ادا ہو رہا ہے گا۔

”مجالس سبعہ“:

”مجالس سبعہ“ یعنی سات خطبے جو مولانا روم نے اپنے شاگردوں اور مریدوں کی خواہش پر وعظ اور

تذکیر کی شکل میں ان کے سامنے دیے۔ یہ مجموعہ اخلاقی و عرفانی اسرار و رموز پر مشتمل ہے۔ ان مجالس کا مقصد

صرف لوگوں کی اصلاح و تربیت ہے جس کو رومی نے وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ الگ الگ مجالس میں

خطبہ دیتے تھے اور سلطان ولد یا حسام الدین چلبی اسے قلم بند کرتے رہے۔ مجالس سبعہ کی زبان سادہ اور عام

فہم ہے کیونکہ اس کے مخاطب عوام اور خواص سبھی تھے۔ ان مجالس میں موجود لوگ ان کے حکیمانہ گفتار سے

ہمیشہ مستفید ہوتے تھے۔ مجالس سب سے قرآنی آیات اور احادیث سے مملو ہے۔ اس میں رومی نے ہر خطبہ کو قرآن کی آیت سے شروع کر کے مختلف احادیث، اشعار اور حکایات کے ذریعہ آیت کے مفہوم کی وضاحت کی ہے۔ ان خطبوں سے جو نتائج نکلتے ان کے ذریعہ وہ اخلاقیات و عرفانیات کی تعلیم دیتے۔

اہل فن کے مطابق یہ مجموعہ اپنی سادگی اور سلاست کی وجہ سے مثنوی معنوی کو سمجھنے کے لیے بہت فائدہ مند ہے لیکن اس کے باوجود مجالس سب سے مثنوی کے ذوق اور کیفیت سے محروم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ کتاب رومی اور شمس کی ملاقات سے پہلے کی تصنیف ہے کیونکہ سپہ سالار کے مطابق شمس سے ملاقات کے بعد رومی نے وعظ و تذکیر سب کچھ چھوڑ دیا تھا یعنی مجالس سب سے ان کے پہلے دور حیات سے متعلق ہے جس کی فہرست حسب ذیل ہے۔

- | | |
|------------------|--|
| المجلس الاول :- | مناجات - فی معنی بسم اللہ الرحمن الرحیم |
| المجلس الثاني :- | فی فوائد رزقا اللہ من موائدہ |
| المجلس الثالث :- | من کلامہ افاض اللہ علینا عیم انعامہ |
| المجلس الرابع :- | من اسرارہ نورنا لا اللہ بمشرق انوارہ |
| المجلس الخامس :- | من بیانہ نور اللہ بنور عرفانہ |
| المجلس السادس :- | من بعض معارفہ افاض اللہ علینا انوار لطائفہ |
| المجلس السابع :- | من فوائدہ اسبغ اللہ فینا نعمۃ موائدہ |

ایک مثال حسب ذیل ہے۔

”المجالس الثاني من فوائد رزقا اللہ من موائدہ

الحمد للہ الذی الفیس عجائب الفطرہ الغالب علی الکون بما قضی وقدر قسم المواهب علی البشر نافذ مشیئہ و انقاد کل جبار کل جبار فی زمام الذل بحسن تقدیرہ واستکان کل کائن فی میادین صفہ و تدبیرہ احمد والحمد مدعاہ لزواید نعمہ واشکرہ والشکر مستزید لغرائب کرہ...

لکا، این ممالیک و عبید و نیاز مندان کہ بہ نیازهای صادق و نیتھای خالص در این موضع جمع آمدہ اند، بہ امید رحمت تو ہمہ را بہ سعادت و مرادات دین و دنیا آراستہ دار، امداد الطاف

خود را از هر یک باز گیر، خفتگان خواب غفلت را به تنبیه لطف خود بیدار گردان... اکنون این دعا گوی مخلص می خواهد که بر همان صراط المستقیم قدم زند و در همان منہاج قدیم سلوک نماید۔

گر ترا بخت یار خواهد بود عشق را با تو کار خواهد بود
عمر بی عاشقی مدان بحساب کان برون از شمار خواهد بود“ ۲۸

”مکاتیب“:

”مکاتیب“ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو رومی نے وقتاً فوقتاً الگ الگ لوگوں کے نام لکھے۔ یہ مجموعہ بیشتر شمس تبریز کی ملاقات کے بعد کے زمانے سے متعلق ہے۔ مکتوبات ۱۴۵ خطوط پر مشتمل ہے جو رومی نے اپنی اولاد، دوستوں، علماء، امراء اور مختلف لوگوں کے لیے لکھا ہے۔ ان خطوط میں ہر خط دوسرے خط سے زبانی اور نثری لحاظ سے منفرد ہے کیونکہ رومی نے ان کو مختلف زمانوں میں تحریر کیا ہے۔ مکاتیب کا اسلوب تحریر مجموعی طور پر دل آویز ہے لیکن اکثر خطوط کا ابتدائی حصہ خشک اور تھکا دینے والا ہے۔ رومی امراء اور اعیان کو طویل القاب و اعزاز سے مخاطب کرتے ہیں، خطوط کا یہ حصہ بیشتر عربی میں ہے اور ان کا آغاز ”اللہ مفتح الابواب“ یا ”اللہ تجمیع بیننا“ سے ہوتا ہے۔ مجالس سبعہ کی طرح مکاتیب بھی آیات، احادیث اور موزوں عربی عبارات سے مملو ہے۔ مکاتیب اخلاقی اور اصلاحی نکات پر مشتمل ہیں جو رومی نے ان خطوط کے ذریعہ سے بیان کیا ہے۔ یہ خطوط مجموعی طور پر رومی کی عملی زندگی کا مظہر ہیں جن سے رومی کی متحرک اور درویشانہ شخصیت ظاہر ہوتی ہے۔ ان کی شخصیت کا یہی پہلو ہے جسے علامہ اقبال بطور مثال اور نمونہ پیش کرتے ہیں۔

ز رومی گیر اسرار فقیری کہ آن فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی کہ از وے رسی بر مقام سر بزیری ۲۹

اس مجموعہ کا مطالعہ اس لیے ضروری ہے کہ یہ رومی کی شخصیت اور ان کے افکار کی تفہیم میں معاون ہے اس کے علاوہ ان کے خطوط کے مطالعہ سے ہم اس دور کی حالت یعنی سلجوقیان کی تاریخ سے واقف ہو جاتے ہیں۔ مولانا روم کی شاعری کی طرح ان کا یہ نثری کارنامہ بھی بہت اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس کے بغیر رومی کی فکر و کلام کو پوری طرح سمجھنا مشکل ہے۔

نمونہ ایک خط ملاحظہ کیجیے جو رومی نے امیر پروانہ کے خطاب سے لکھا ہے۔

”اللَّهُ مُفْتِحُ الْبَابِ“

سلام علیکم لاسلام مودع ولكن سلام لا يزال جدید

حق تعالی جل جلاله حلم و کرم و شفقت و رافت و احسان ملک الامرا و الکبر المومنین بالعطیه
الابدیه و الدوله السرمديه العروه الوثقی الرکن الاعلی الشمس لا تنحی فی الجود و الضحی خلل الرحمة
الوافیه ظهیر الملة الصافیة مختص الحضرتین مؤید الدتین بکادک و دیندار پروانه بک ادام اللہ علوه
را کعبه محتاجان و قبله امیدواران دارد ابداً و سرمداً سلام و دعایی که در آن فتور و انقطاع راه
نیافته است نو نومی رسانم و می نمایم و آرزو مندی همچون فضائل و شمائل و فوائد الانعام ولی
الایادی تازه و شکفته ترست، (جمعنا اللہ و ایاکم علی موائد فضله) حق جل جلاله چون آن ذات
شریف راجعت مهبات درویشان و محتاجان باختیار و اضطرار انگشت نما گردانید هر چند می خواهم
تا غبار زحمت بر رکاب همایون نشیند و لیکن چون همت عالی مبارکش طالب دولت آن
جهانمست (کی من کان یزید حمر التاخرة نزوله فی حرثه) و طلب آن دولت جاودانی بی کرانی
نهاده اند (صفت الجنة بالکاره) عرض می رود امیدواری و چشم داشت امیر عالم و فقه اللہ که
پیوسته در ظل عنایت و شفقت و رعایت ملک الامرا و الکبرا دوام اللہ علوه بوده است و آن
مرحمت و رافت را همچون اقبال بی زوال ملک الامرای در حق خود نو و تازه می خواهد که هر که بنای
خانه و سرایی و عمارت کند تا آخر نظر شفقت در خلل و خیر و شر آن مصروف دارد و مگر در اقطاع
او مدخلتی می رود و سبب آن تراحم و انزعاج رعایا می شود و در وظیفه اوزان ناپایه قلت
و حضور روی می نماید کشت او میدراز مطار عاطفت قدیم که علی العموم است و در حق او خالصا علی
الخصوص می طلبد تا با شکران و احسان یافتگان دیگر بدعای دولت مشغول باشد۔ جاوید پناه
خواهان باد آمین یا رب العالمین۔“ ۳۰

علامہ اقبال کے نثری کارنامے:

مولانا روم کے افکار و خیالات نے بہت سے لوگوں کو متاثر کیا لیکن سب سے زیادہ علامہ اقبال نے رومی کے خیالات سے اثر قبول کیا اور اس سلسلے میں رومی کو اپنا رہنما بنایا۔ رومی کا اثر علامہ اقبال کی تصنیفات میں بہت حاوی ہے اس لیے علامہ اقبال کی تخلیقات سے واقفیت ضروری ہے۔ کیونکہ اقبال نے رومی سے اس حد تک اثر قبول کیا ہے کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کر سکتے۔ یہاں تک کہ اقبال کے ”علم الاقتصاد“ کے علاوہ ان کی کوئی تصنیف رومی کے ذکر سے خالی نہیں۔ علامہ اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر ہیں لیکن انہوں نے نثر بھی لکھی۔ خطوط کے علاوہ اردو نثر کی ایک کتاب (علم الاقتصاد)، ڈاکٹریٹ کا مقالہ، خطبات اور چند مضامین اقبال کے نثری آثار ہیں۔ لیکن یہ نثری آثار، ان کی شعری مجموعوں کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ نثر اقبال کے بارے میں بعض نقادوں کی رائے حسب ذیل ہے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کہتے ہیں۔

”اردو نثر میں حضرت علامہ نے اگرچہ کم لکھا، لیکن وہ علمی اسلوب کا ایک منفرد رنگ اردو نثر کو دے گئے..... میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ اقبال اگر شاعری نہ کرتے اور نثر ہی لکھتے، تو بھی وہ اردو نثر میں مرزا غالب کی مانند ایک خاص دبستان یادگار چھوڑ جاتے..... شاعر اقبال ایک منفرد طرز کا نثر نگار بھی تھا۔ ۳۱

پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں۔

”جن اصحاب نے علامہ اقبال کی نثر کا بغور مطالعہ کیا ہے، ان کے دل میں اس نثر نے بھی ویسی ہی جگہ پیدا کر لی ہے، جو اس سے قبل شعر اقبال نے پیدا کی تھی۔“ ۳۲

ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں۔

”علامہ اقبال نے اپنی نثر میں انسانی زندگی کے لطیف پہلوؤں کو بھی جگہ دی ہے اور انسان اور انسانی رشتوں سے متعلق موضوعات کو نہایت لطیف انداز بیان کے ساتھ نثر کی صورت میں پیش کیا ہے۔“ ۳۳

غلام دستگیر رشید لکھتے ہیں:

”جدید علوم و فنون پر جو لوگ اردو میں لکھ رہے ہیں ان کے لیے اقبال کے یہ مضامین معیاری نمونہ ہیں۔ اردو میں یہ طرز تحریر منفرد یعنی آپ اپنی مثال آپ ہے۔“ ۳۴

ان سب بیانات کے مد نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاعری ہی کی طرح اردو نثر میں بھی اقبال ایک منفرد رنگ کے صاحب طرز انشاء پرداز ہیں۔ ان کے نثری آثار حسب ذیل ہیں۔

☆ علم الاقتصاد

☆ فلسفہ عجم

☆ مکاتیب اقبال

☆ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

یہ تمام نثری تصانیف اقبال شناسی کے سلسلے میں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔

”علم الاقتصاد“:

”علم الاقتصاد“ اردو نثر میں علامہ اقبال کی پہلی تصنیف ہے۔ ۱۸۹۹ء میں اقبال نے فلسفہ میں ایم، اے کیا اور اس کے بعد اورینٹل کالج اور پھر گورنمنٹ کالج میں استاد مقرر ہوئے۔ ۱۹۰۳ء میں انہوں نے اردو میں معاشیات کے موضوع پر اسے تحریری شکل دی۔ علم الاقتصاد کے دیباچہ میں انہوں نے پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ تصنیف ان کی تحریک پر لکھی تھی۔ اس کے ساتھ اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ علامہ شبلی نے اس کتاب کی زبان درست کی تھی۔ ”علم الاقتصاد“ اردو زبان میں جدید معاشیات پر پہلی کتاب ہے اور اس میں اقبال نے اپنے زمانے کی معاشی صورت حالی پر تنقید کی ہے انہوں نے ۱۵ اپریل ۱۹۱۷ء میں مہاراجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں لکھا ہے۔

”تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی ایک عرصے سے جاری ہے علم الاقتصاد پر اردو میں سب سے

پہلی مستند کتاب میں نے لکھی ہے۔“ ۳۵

اس کتاب کا دیباچہ کئی وجوہ سے اہم ہے اس میں اقبال نے اپنی رائے یوں پیش کی ہے۔

”علم الاقتصاد انسانی زندگی کے معمولی کاروبار پر بحث کرتا ہے اور اس کا مقصد اس امر کا

تحقیق کرنا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح

کرتے ہیں پس ایک اعتبار سے تو اس کا موضوع دولت ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ اس وسیع کی ایک شاخ ہے جس کا موضوع خود انسان ہے“ ۳۶

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

”اس دیباچہ میں یہ واضح کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب کسی خاص انگریزی کتاب کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مضامین مختلف مشہور اور مستند کتب سے اخذ کئے گئے ہیں اور بعض جگہ میں نے اپنی ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔ جہاں تک مجھ سے ممکن ہوا ہے میں نے اقتصادی اصولوں کے حقیقی مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور اردو زبان میں اس متین طرز عبارت کی تقلید کرنے کی کوشش کی ہے جو انگریزی علمی کتابوں میں عام ہے۔“ ۳۷

علم الاقتصاد پانچ حصے اور بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں علم الاقتصاد کی تعریف بیان کی گئی ہے اور باقی چار حصوں میں معاشیات کے چار بنیادی شعبوں سے تفصیلی بحث ہے۔ کتاب کا اسلوب بیان بھی ایسا سلیس و مؤثر ہے کہ علمی مضامین بیان کرنے کے لیے آج بھی اسے نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ بقول انور اقبال قریشی۔

”علم الاقتصاد اگرچہ ایک ابتدائی کتاب ہے اور اقبال کی جوان سالی کی علمی کوششوں کا پہلا ثمر ہے لیکن جہاں جہاں اقبال نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اپنے زمانے کی معاشی صورت حالی پر اپنی طرف سے تنقید کی ہے۔ اس سے ان کی خداداد قابلیت کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں۔ اور ان کی نظر کی وسعت، رائے کی پختگی اور عالی دماغی کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا فلسفہ اور نفسیات کا مطالعہ ان کے معاشیات کے میدان میں بھی کام آتا ہے۔“ ۳۸

الغرض اس کتاب کی بدولت بہت سے معاشی مسائل کے بارے میں اقبال کے خیالات کا ہمیں علم حاصل ہوتا ہے اور ان کی شخصیت اور بنیادی افکار کی تصویر ہمارے سامنے آ جاتی ہے۔

”فلسفہ عجم (The Development Of Metaphysics In Persia):“

”فلسفہ عجم“ اقبال کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر میونخ یونیورسٹی جرمنی نے انہیں نومبر ۱۹۰۷ء میں پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔ سب سے پہلے یہ مقالہ انگریزی میں ”میٹافزکس آف ایران“ کے نام سے ۱۹۰۸ء میں لندن میں شائع ہوا۔ فلسفہ عجم چھ حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں اسلام سے پہلے کے فلسفہ ایران اور اس کے تحت ایرانی ثنویت، زرتشت اور مانی و مزدک پر بحث کی گئی ہے۔

دوسرے حصے میں یونانی ثنویت، تیسری میں اسلام میں عقلیت کے عروج و زوال، چھوتے میں تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع، پانچویں میں تصوف اور اسلامی تصوف اور آخری حصے میں مابعد کے ایرانی تفکر پر بحث کی گئی ہے۔ اقبال نے اس کتاب میں ایرانی قوم کی سیرت و فطرت کے بارے میں دو خاص امور سے بحث کی ہے۔ ان کے الفاظ میں:

”الف۔ میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس کو میں نے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

ب۔ تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔“ ۳۹

اقبال کا یہ مقالہ بعض عجمی اکابر کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ ان کے کلام میں سب سے پہلے رومی کا ذکر اس تصنیف میں ملتا ہے۔ اقبال تصوف کے ایک مابعد الطبعی نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے رومی کو بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ یہ مقالہ دراصل اقبال کے فلسفہ خودی کی اساس ہے اور مطالعہ اقبال کے سلسلے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔

”مکاتیب اقبال“:

”مکاتیب اقبال“ علامہ اقبال کے مختلف خطوط کا مجموعہ ہے۔ ان خطوط کی زیادہ تعداد اردو اور انگریزی میں ہے اور ان کے چند خطوط فارسی اور جرمن زبانوں میں بھی موجود ہیں۔ اقبال کا حلقہ احباب بہت وسیع تھا اسی لیے اس میں والیان ریاست سے لے کر ان کے خادم، علی بخش تک سینکڑوں مکتوب الیہ کے نام آتے ہیں۔ ان کے لکھے ہوئے تقریباً ڈیڑھ ہزار خطوط اب تک دریافت ہو چکے ہیں۔

اقبال کے ابتدائی دور کے خطوط محفوظ نہیں ہیں۔ قدیم ترین دستیاب خط مولانا احسن مارہروی کے نام ہے جو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہوٹل سے ۲۸ فروری ۱۸۹۹ء کو لکھا گیا۔ آخری برسوں میں علامہ اقبال، ضعف بصارت کے سبب املا کر کے خود دستخط کر دیتے۔ ان کا آخری خط ۱۱۹ اپریل ۱۹۳۸ء کا ہے لیکن انہوں نے کس کے نام لکھوایا ہے یہ مسئلہ ابھی تک متنازعہ ہے۔ ۴۱

علامہ اقبال کے خطوط علمی و سماجی مسائل کے علاوہ ان کی علالت و علاج اور آخری ایام پر روشنی ڈالتے ہیں۔ زیادہ تر مکاتیب میں اقبال کی زبان بہت سادہ اور آسان ہے۔ انشا پر دازی یا مرصع کاری کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ یہ خطوط اقبال کی نظریات و افکار پر روشنی ڈالتے ہیں مثلاً اسرار خودی میں اقبال نے حافظ شیرازی کے تصوف کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے ارباب ذوق کے علاوہ، حافظ کے معتقدین بھی ناراض ہو گئے۔ اقبال نے اپنے خطوط میں اپنی بات کو اس طرح واضح کر دیا۔

”خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے، ان کا مقصد محض ایک لٹری اصول کی تشریح اور توضیح تھا، خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹری اصول یہ ہو کہ حسن، حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر، تو خواجہ دنیا کے بہترین شعرا میں سے ہیں، بہر حال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ اس لٹری اصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔“ ۴۲

اس طرح سے مکاتیب کا مطالعہ اور اقبال کے افکار میں جو تضادات نظر آتے ہیں اس ضمن میں ہماری بہت ساری مشکلات کو حل کر دیتا ہے۔ اس کے علاوہ مکاتیب کے مطالعہ سے اقبال کی مختلف تصانیف نظم و نثر

کے بارے میں بھی ہماری معلومات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔
 علامہ کی وفات کے بعد ان کے خطوط کی اشاعت مختلف مکاتیب کی صورت منظر عام پر آچکے ہیں۔
 ان سے چند مجموعہ مکاتیب کا تعارف حسب ذیل ہے۔
شاد اقبال:

مرتبہ ڈاکٹر محی الدین قادری زور، اس میں مہاراجہ کشن پرشاد، صدر اعظم ریاست حیدر آباد اور اقبال کی
 باہمی خط و کتابت موجود ہے جو ۱۹۱۶ء تا ۱۹۳۷ء کے مابین لکھے گئے ہیں۔ یہ مجموعہ ۱۹۴۲ء میں چھپ کر منظر عام
 پر آیا۔ خطوط کی کل تعداد ایک سو ایک ہے، ان میں سے ۴۹ خطوط اقبال کے اور ۵۲ خطوط شاد کے ہیں۔
اقبال کے خطوط جناح کے نام:

مرتبہ حمید اللہ ہاشمی، اس میں قائد اعظم محمد علی جناح کے نام اقبال کے خطوط کا اردو ترجمہ ہے۔ ان خطوط
 کے ذریعہ ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء کے برصغیر کے اہم سیاسی واقعات پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ مجموعہ مختصر ہونے کے
 باوجود معنوی اہمیت کا حامل ہے۔ اصل خطوط انگریزی میں لکھے گئے تھے۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۴۳ء میں شائع ہوا۔
اقبال نامہ (حصہ اول):

مرتبہ شیخ محمد عطاء اللہ، یہ اقبال کے خطوط کا ایک ضخیم مجموعہ ہے، شیخ عطاء اللہ نے اس
 جلد میں ۲۶۷ خطوط شامل کیے ہیں۔ انہوں نے مکاتیب اقبال کی فراہمی علامہ کے انتقال
 کے تقریباً ایک سال بعد ہی شروع کر دی تھی۔ شیخ عطاء اللہ لکھتے ہیں۔
 ”اگرچہ اقبال کے مکاتیب کی فراہمی و اشاعت سے مقصود ایک حد تک ان جوہر پاروں
 کو دستبرد زمانہ سے محفوظ کر لینا ہے لیکن اقبال نامہ کی اشاعت سے میرا سب سے اہم مقصد
 اقبال کے آئندہ سیرت نگار کے لیے بعض مسائل اور خود اقبال کی زندگی پر اقبال کی تحریر کی
 شہادتیں مہیا کرنا ہے۔“ ۴۳

اقبال نامہ (حصہ دوم):

مرتبہ شیخ محمد عطاء اللہ، اس مجموعہ میں بھی ۱۸۷ خطوط شامل ہیں۔ حصہ دوم ۱۹۵۱ء میں شائع کیا گیا۔

اقبال از عطیہ بیگم:

یہ مجموعہ سب سے پہلے انگریزی میں شائع ہوئی۔ اس میں عطیہ بیگم کے نام اقبال کے خطوط شامل ہیں۔ پہلا خط کیمرتج سے ۲۲ جنوری ۱۹۰۷ء اور آخری خط لاہور سے ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کو لکھا گیا۔ یہ مجموعہ پہلی بار فروری ۱۹۳۷ء میں بمبئی سے شائع ہوا۔ ان خطوط سے اقبال کے اس دور کے جذباتی زندگی کا اندازہ لگانے میں مدد ملتی ہے۔

مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خان:

مرتبہ ایں، اے رحمان، اس مجموعہ میں ۱۸۹ اردو خطوط موجود ہیں جو بہت سی دانش منداں کے رئیس خان محمد نیاز الدین خان کے نام ہیں، اس میں سال طباعت درج نہیں۔

مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی:

مرتبہ نذیر نیازی، اس میں بھی ۱۸۲ خطوط ہیں یہ مجموعہ پہلی بار ۱۹۵۷ء میں اقبال اکادمی پاکستان کراچی سے شائع ہوئے۔

انوار اقبال:

شبیر احمد ڈار کا مرتبہ، یہ مجموعہ پہلی بار ۱۹۶۷ء میں کراچی سے شائع ہوا۔ اس مجموعہ میں خطوط کی تعداد ۱۷۵ ہے جو اقبال کی تقاریر، خطوط، مضامین اور کلام کا مجموعہ ہے۔

خطوط اقبال بنام بیگم کراچی:

مرتبہ حمید اللہ شاہ ہاشمی، بیگم مولانا گرامی کے نام اقبال کے صرف آٹھ خطوط کا یہ مجموعہ ۱۹۷۸ء میں فیصل آباد سے منظر عام پر آیا۔

کلیات مکاتیب اقبال:

سید مظفر حسین برنی کا مرتبہ، یہ مجموعہ پہلی بار ۱۹۸۹ء میں دہلی سے شائع ہوا۔ برنی صاحب نے ایک خاص تاریخی ترتیب سے ان خطوط کو یکجا کر دیا ہے۔ یہ مجموعہ پانچ جلدوں میں شامل ہے جو حسب ذیل ہے:

جلد اول میں ۱۸۹۹ء سے ۱۹۱۸ء تک لکھے ہوئے ۳۱۹ خطوط شامل ہیں۔ جلد دوم میں ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۸ء تک

کے لکھے ہوئے مکتوبات درج کئے گئے ہیں۔ جلد سوم میں ۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۴ء تک لکھے ہوئے خطوط شامل ہیں۔ جلد چہارم میں ۱۹۳۵ء سے ۱۹۳۸ء تک لکھے ہوئے مکتوبات شامل کئے گئے ہیں۔ جلد پنجم اقبال کے انگریزی خطوط پر مشتمل ہے۔

ان مجموعوں کے علاوہ اقبال کے خطوط کے دوسرے مجموعے بھی دستیاب ہیں جو مختلف لوگوں کے نام سے علامہ نے لکھے ہیں۔ مثلاً اقبال کے خطوط جرمن خواتین کے نام، بنام راغب حسن، بنام خواتین جرمن، بنام بیگم گرامی، عطیہ بیگم کے نام سے وغیرہ۔ مطالعہ اقبال کے سلسلے میں ان کے خطوط کا مطالعہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کی زندگی اور فکر کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ان خطوط کا مطالعہ معاون ثابت ہوتا ہے۔ خاص طور پر جب ان کا تاریخی ترتیب اور ضروری حواشی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔

”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“:

یہ کتاب علامہ اقبال کے خطبات پر مشتمل ہے جو ۱۹۳۰ء میں "Six lectures on the Reconstruction of religious thoughts in Islam" کے نام سے چھپی۔ ۱۹۳۴ء میں اس میں ایک اور لکچر کا اضافہ کر دیا گیا اور لندن میں "The Reconstruction of religious thoughts in Islam" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس طرح اب اس کتاب میں کل ۷ خطبات شامل ہیں۔

یہ کتاب انگریزی میں ہے اور ۱۹۵۸ء میں اس کا اردو ترجمہ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ سید نذیر نیازی کی کاوشوں کے نتیجے سے منظر عام پر آیا۔ یہ کتاب ان خطبات پر مشتمل ہے جو علامہ اقبال نے ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں مدراس، حیدرآباد اور علیگڑھ میں دیے تھے۔ ان خطبات میں انہوں نے خود کو جدید اسلامی علم کلام کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا اور فلسفہ اسلام پر غور کرنے والوں کو نئی راہیں دکھائی ہیں۔

اقبال کے یہ خطبات مندرجہ ذیل موضوعات پر ہیں:

- ۱۔ علم اور روحانی حال و وجدان
- ۲۔ مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ
- ۳۔ تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم
- ۴۔ نفس انسانی، مسئلہ اختیار و بقا

۵- اسلامی ثقافت کی روح

۶- اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت

۷- روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان

علامہ اقبال نے ان خطبات کی تمہید میں لکھا ہے کہ:

”میں نے اسلام کی روایات فکر، علیٰ ہذا ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الہیات اسلامی کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لئے بڑا مساعد ہے... جیسے جیسے جہاں علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لئے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کئے گئے ہیں زیادہ بہتر نظر یہ ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔“ ۵۵

اقبال کی رائے میں اگر یہ کتاب خلیفہ مامون الرشید کے دور میں شائع ہوتی تو یقیناً اسلامی دنیا میں

ایک انقلاب برپا کرنے کا ذریعہ بن جاتی۔ ۵۶

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ اقبال کی ایک بے نظیر تصنیف ہے کیونکہ اس میں مذہب کو انسانی نظام حیات میں ایک موثر مقام دینے کے دلائل دیے گئے ہیں اور اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فکر اور وجدان یا سائنس اور مذہب ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں۔

اس کتاب میں رومی کا تذکرہ اقبال نے مختلف مقامات پر کیا ہے مثال کے طور پہلے خطبے میں علم اور

روحانی حال و وجدان میں ”قلب“ کی وضاحت کے بیان میں درج ہے:

”قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش

الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے

اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔“

تیسرے خطبے میں ”دعا کے مفہوم میں“ کے بیان میں سائنس دان اور عارف کے نقطہ نظر اور اہداف میں امتیاز کو

رومی کے الفاظ میں ایسا بیان کرتے ہیں:

”دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہے، فطرت کا علمی یعنی از روئے سائنس مشاہدہ ہو تو ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی، سو اس کی تلاش و طلب کی ترجمانی مولانا روم نے اپنے ایک قطعے میں جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ میں اسے تمام و کمال آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

دفتر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید ہنجوں برف نیست
زاد دانش مند آثار قلم	زاد صوفی چست آثار قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد	گام آہو دید بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خورست	بعد ازاں خود ناف آہو رہبرست
رفتن یک منزلی بر بوائے ناف	بہتر از صد منزل گام و طواف

چوتھے خطبے میں مولانا روم کے حوالے سے اقبال یوں کہتے ہیں کہ:

”عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الہیہ پیدا کرے، مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعہ سے پتا چلتا ہے اس تقرب و اتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً انا الحق (حلاج) یا انا الدھر (محمد) میں ہوں قرآن ناطق (علی) ما اعظم شانی (بایزید) لہذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ لا متناہی، متناہی کی آغوش میں محبت میں آجائے مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے:

علم حق در علم صوفی گم شود ایں سخن کہ باور مردم شود

خطبہ نمبر سات میں مذہب اسلام کے دفاع میں اقبال، رومی کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں:

”دنیاۓ اسلام میں نظریہ ارتقاء کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطہ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم کے اندر وہ ذوق و شوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت و ابہتاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بخوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے زمردن کم شدم
حملہ دیگر بمیرم از بشر پس برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون گویدم کہ انا الیہ راجعون“
اس طرح یہ کتاب بھی اقبال کے فکر و نظر کو سمجھنے کیلئے بہت اہمیت رکھتی ہے۔

علامہ اقبال کے شعری کارنامے:

علامہ اقبال مصنف ہونے کے علاوہ ایک عظیم شاعر بھی تھے اور یہی ان کی اصل حیثیت ہے۔ ان کے نزدیک شاعری تفریح طبع کا مشغلہ نہیں بلکہ انسانی زندگی کو راہ راست پر لگانے کا ایک اہم ذریعہ ہے جیسا کہ انہوں نے کہا ہے۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست سوئے قطاری کشم ناقہ بے زمام راۓ
اقبال بیسویں صدی کے ایک عظیم مفکر شاعر ہیں جنہوں نے جدید فلسفے کے گہرے مطالعہ سے مشرق و مغرب دونوں کو یکساں متاثر کیا ہے۔ اس آفاقی شاعر کا پیغام اور فلسفہ حیات، ساری دنیا کے لیے ہے۔ انہوں نے بھی مولانا روم کی طرح شاعری سے بیزاری کا اعلان کیا ہے لیکن اپنے خیالات کی اشاعت کا ایک مقبول ذریعہ بنانے کے لیے انہوں نے شاعری کو اختیار کر لیا اور اس راستے میں رومی سے بہت متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں۔

”فکر اقبال کے ماخذ میں رومی کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال رومی کو اپنا ہادی و پیشوا خیال کرتے ہیں اور بار بار اعلان کرتے ہیں کہ میرے میکدے کی شراب دراصل پیر

روم کے خمستان سے آئی ہے، اقبال زندگی کے اسرار کی نقاب کشائی کرتے ہیں اور اس

انکشاف کا سہرا اپنے مرشد رومی کے سر باندھتے ہیں۔“ ۴۸

اقبال کی شاعری اپنے درجہ کمال تک پہنچنے سے پہلے مختلف ارتقائی مراحل سے گزری ہے۔ اقبال کی شاعری کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دور سیالکوٹ کی زندگی اور قیام لاہور کے ابتدائی تین چار برسوں پر مشتمل ہے اور ۱۹۰۰ء پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں اقبال نے زیادہ تر غزلیں کہی ہیں۔ اس سلسلے میں پہلے انہوں نے مرزا ارشد گورکانی سے اور بعد میں داغ دہلوی سے اپنے کلام پر اصلاح لی۔

دوسرا دور ۱۹۰۵ء تک کا ہے، اس دور کی غزلوں پر داغ سے زیادہ حالی کا رنگ نظر آتا ہے۔ اس دور کے نظموں کی سب سے اہم خصوصیت مناظر فطرت کی عکاسی اور جذبہ حب الوطنی ہے۔

اقبال کی شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک ہے۔ یہ مختصر دور اقبال کی شاعری اور ان کے پیغام کے سلسلے میں بہت اہمیت رکھتا ہے کیونکہ ان کے فکرو فن میں جیسی تبدیلیاں اس دور میں رونما ہوئیں کسی اور دور میں نہیں ہوئیں۔ وہ فلسفہ الہیات اور ایرانی تصوف کے گہرے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچے کہ عصر حاضر کی عجمی شاعری، رہبانیت اور بے جا توکل کی تعلیم دیتی ہے۔ اب اقبال شاعری کے علاوہ ایک مخصوص فلسفہ حیات یعنی خودی کے داعی بن چکے تھے۔

اس ذہنی انقلاب کے ساتھ جب ۱۹۰۸ء میں اقبال یورپ سے واپس آئے تو ان کی شاعری کا چوتھا دور شروع ہوا جو معنوی حیثیت سے ان کی شاعری کا اہم ترین دور ہے۔ اس دور میں اقبال اردو اور فارسی دونوں میں شعر کہتے رہے۔ یہ دور دراصل ان کی فارسی شاعری کا دور ہے۔ علامہ اقبال کی فارسی شاعری ان کے قارئین اور نقادوں کا دائرہ بہت وسیع بنا دیا۔ ہندوستان کے حدود سے نکل کر بلکہ یورپ اور امریکہ کو بھی متاثر کیا۔ چنانچہ شیخ عبدالقادر کہتے ہیں۔

”اس سے اقبال کا نام ہندوستان سے باہر بھی مشہور ہو گیا۔ فارسی نے وہ کام کیا جو اردو سے

نہیں ہو سکتا تھا۔ تمام اسلامی دنیا میں جہاں فارسی کم و بیش متداول ہے اقبال کا کلام اس ذریعہ سے پہنچ گیا اور اس میں ایسے خیالات تھے جن کی ایسی وسیع اشاعت ضروری تھی اور اسی وسیلے سے یورپ اور امریکہ والوں کو ہمارے ایسے قابل قدر مصنف کا حال معلوم

ہوا“۲۹

اس دور میں ان کی اردو شاعری پر بھی فارسی تراکیب و رنگ آہنگ کا غلبہ ہے۔ ایک جگہ وہ خود کہتے ہیں:

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیریں تر است ۵۰

اس طویل دور کی فارسی اور اردو شاعری میں اقبال کا فن اور ان کی فکر اپنی مکمل صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ بحیثیت مجموعی اقبال کے ذہن اور فکر کے کمالات نے ایک نئی دنیا تخلیق کی ہے۔ ان کے اشعار نے جو انقلابی کارنامہ انجام دیا ہے، تاریخ عالم میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اقبال کے شعری کارنامے حسب ذیل ہیں:

فارسی میں بترتیب:

اسرار خودی (۱۹۱۵ء)۔ رموز بے خودی (۱۹۱۸ء)۔ پیام مشرق (۱۹۲۳ء)۔ زبور عجم (۱۹۲۷ء)۔
جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)۔ مسافر (۱۹۳۳ء)۔ مثنوی پس چہ باید کرداے اقوام مشرق (۱۹۳۶ء)

اردو میں بترتیب:

بانگ درا (۱۹۲۴ء)۔ بال جبریل (۱۹۳۵ء)۔ ضرب کلیم (۱۹۳۶ء)۔ ارمغان حجاز (۱۹۳۸ء)

”اسرار خودی“:

”اسرار خودی“ ایک طویل فارسی نظم ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ اقبال نے اپنے دلی مطالب ظاہر کرنے میں فارسی زبان اختیار کی۔ اس سلسلے میں انہوں نے اسرار خودی کی تکمیل پر مولانا بلگرامی کو لکھا۔

”فارسی کی طرف زیادہ میلان ہوتا جاتا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ دل کا بخار اردو میں نکال نہیں

سکتا۔“ ۵۱

اقبال نے اسرار خودی کے ابتدائی اشعار میں یہ تسلیم کیا ہے کہ خود رومی نے انہیں اس کے لکھنے کی ترغیب دی اور مشورہ دیا کہ اپنے افکار اور تجربات کو پیش کرو تا کہ قوم کو نئی زندگی ملے۔

فاش گو اسرار پیر مے فروش موج می شود کسوت مینا پوش

خیز و جان نو بدہ ہر زندہ را از قم خود زندہ تر کن زندہ را ۵۲

اقبال نے اس مثنوی میں خودی کے اسرار واضح کئے ہیں۔ ان کے نزدیک خودی وہ صلاحیتیں ہیں جس

سے مسلم قوم صدیوں بیگانہ ہو چکی ہے۔ اقبال کو یقین تھا کہ اگر مسلمان اس مثنوی کا مطالعہ کریں گے تو ان کی موجودہ حالات میں انقلاب پیدا ہو جائے گا۔ ۱۹۱۸ء میں انہوں نے مہاراجہ سرکشن پرشاد کو لکھا۔

”میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے۔ کوئی نئی بات نہ تھی مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ مجھے تو اس اختلاف کے ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی۔ محض اس وجہ سے اپنی پوزیشن کا واضح کرنا ضروری تھا کہ خواجہ صاحب (حسن نظامی دہلوی) نے مثنوی اسرار خودی پر اعتراض کئے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لئے مفید ہے۔“ ۵۳

در اصل اسرار خودی کی پہلی اشاعت میں ایک اہم مقدمہ اور حافظ شیرازی کے بارے میں چند اشعار تھے۔

ہوشیار از	حافظ صہبا گسار	جامش از	زہر اجل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقہ	پرہیز او	می علاج	ہول رستاخیز او
نیست غیر از	بادہ در بازار او	از دو جام	آشفته شد دستار او
آن فقیہ ملت می	خوارگان	آن امام امت	بیچارگان
بی نیاز از	محفل حافظ گذر	الحذر از	گوسفندان الحذر

چونکہ ان اشعار میں اقبال نے حافظ شیرازی پر بھی شدید تنقید کی تھی اس لیے تصوف پسند اور حافظ کے عقیدت مندوں کے لئے یہ مثنوی ناراضگی کا باعث بنی اور اقبال کو ہر قسم کے مسلک تصوف کا مخالف خیال کیا گیا۔ چنانچہ ہر طرف سے ان کے خلاف شور و غوغا برپا ہوا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اقبال نے اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں حافظ سے متعلق اشعار حذف کردئے اور اس کے بجائے ایک نیا عنوان ”حقیقت شعرو اصلاح ادبیات“ شامل کر دیا۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں۔

”اگرچہ شروع میں اقبال نے حافظ پر تنقید کی تھی، لیکن بعد میں اس نے محسوس کیا کہ اپنی مقصدیت کو موثر بنانے کے لیے حافظ کا پیرایہ بیان اختیار کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اس

نے حافظ کے طرز و اسلوب کا شعوری طور پر تتبع کیا۔“ ۵۴

اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں اقبال نے ایک دیباچہ بھی شامل کیا تھا جو خودی کے جدید معنی کی وضاحت سے متعلق تھا۔ اقبال کو یہ خیال آیا کہ وہ بہت مختصر ہے اور اس سے لوگوں کے ذہنوں میں الجھن پیدا ہو سکتی ہے، اس لیے دوسری اشاعت میں اسے خارج کر دیا اور اس دیباچہ کی جگہ مرشد رومی کے یہ اشعار درج کر دیئے۔

دی شیخ با چراغ ہی گشت گرد شہر کز دام و دد ملوم و انسائم آرزوست
زیں ہرہاں ست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستائم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستم ایم ما گفت آں کہ یافت می نشود آسم آرزوست

(ترجمہ: کل شیخ چراغ لے کر شہر کے گلیوں میں پھکر لگا رہا تھا اور کہہ رہا تھا کہ میں دزدوں اور چوپایوں سے سخت رنجیدہ اور تنگ ہو گیا ہوں، میں چاہتا ہوں کہ کوئی انسان مل جائے۔ میرے ساتھیوں کی حالت یہ ہے کہ جدوجہد اور عمل کا کوئی بھی جوہر موجود نہیں، لہذا دل ان سے بیزار ہو چکا ہے مجھے ایسے وجود چاہئیں، جن میں شیر خدا اور رستم دستان کی شجاعت اور جوانمردی موجود ہو۔ میں نے کہا آپ کو جس چیز کی طلب ہے وہ تو گوہر نایاب کی حیثیت رکھتی ہے اور کہیں دیکھی نہیں گئی۔ شیخ نے کہا کہ جو دیکھی نہیں گئی، جو پائی نہیں جاتی، مجھے اس کی آرزو ہے)

اسرار خودی کی بحر وہی ہے جو مثنوی مولانا روم کی ہے بلکہ اقبال نے رومی اور ان کی مثنوی ہی سے متاثر ہو کر اسرار خودی لکھی۔ اس لیے کہ اس میں اقبال نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اسرار خودی کے اشعار میں جو کیف و مستی و شائستگی نظر آتی ہے وہ رومی ہی کا فیضان نظر ہے۔ چنانچہ اسرار خودی کے آغاز ہی میں اقبال کہتے ہیں۔

باز خوانم ز فیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی خاک را اکسیر کرد وز غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

(اے ساقی مجھ پر کرم فرماتا کہ میں پیر روم کے فیض سے پھر وہ دفتر دنیا کو سنادوں، جس میں علوم کے اسرار بند ہیں۔ پیر روم اپنے اندر شعلوں کا خزانہ لیے ہوئے تھے۔ میں ایک چنگاری کی طرح دم بھر کے لیے

چمکا اور بس۔ پیر رومی نے میری خاک کو اکسیر بنادیا اور میرے غبار سے رنگارنگ جلوے پیدا کر دیے)
 اس تمہید کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ حیات و کائنات کے تسلسل و استحکام میں دراصل خودی کا جوہر موجود ہے۔
 پیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
 خویش را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد
 (زندگی کا وجود خودی کے نشانوں میں سے ایک نشان ہے۔ جو کچھ تمہیں نظر آ رہا ہے یہ سب خودی کے
 رازوں کا کرشمہ ہے۔ جب خودی نے اپنے آپ کو جگایا تو جس شے کو ہم عقل و فکر کی رو سے دنیا کہتے ہیں، وہ
 نمودار ہو گئی)

اس کے بعد اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ خودی، عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے اور اس راہ
 میں ایک مرشد کامل کی ضرورت ہوتی ہے۔

کیمیا پیدا کن از مشقت گلے بوسہ زن بر آستان کا ملے
 خاک نجد از فیض او چالاک شد آمد اندر وجد و بر افلاک شد
 در دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے ما ز نام مصطفیٰ است
 (اپنی خاک کی مٹھی سے کیمیا پیدا کر اور کسی کامل انسان کے آستانے پر بوسہ دے۔ نجد کی خاک اسی
 محبوب کے فیض سے چالاک اور ہنرمند بن گئی۔ اس پر وجد کی کیفیت طاری ہوئی اور وہ آسمانوں پر
 جا پہنچی۔ اے مسلمان تمہارا دل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قیام گاہ ہے، حضور ہی کا اسم گرامی ہمارے
 لیے عزت و آبرو کا سرمایہ ہے)

در اصل اقبال اسرار خودی کے ذریعہ مسلمانوں کو قعر ندلت سے نکالنا چاہتے تھے۔ انہوں نے مسلمانوں
 کی بربادی کے اسباب پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ بے عملی کا شکار ہیں اور ترک دنیا کو نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔
 یہ تعلیم انہیں فلسفہ وحدت الوجود نے دی تھی۔ اقبال نے اس منفی تصور کو دور کرنے کے لیے اپنا مخصوص فلسفہ
 خودی پیش کیا۔ انہوں نے اسرار خودی اس لیے لکھی کہ مسلمان اپنے اندر اس قدر طاقت و قوت پیدا کریں
 کہ عالم نو کی تخلیق کر سکیں، جس میں کوئی مسلمان کسی کا غلام نہیں ہوگا۔

”رموز بے خودی“:

یہ مثنوی دراصل اسرار خودی کا تتمہ ہے۔ اسرار خودی کے ساتھ ہی اقبال نے دوسرے حصے کی ترتیب شروع کر دی تھی، چنانچہ انہوں نے اکتوبر ۱۹۱۵ء میں اپنے دوست مثنوی سراج الدین کو لکھا۔

”اگر مجھے پوری فرصت ہوتی غالباً اس موجودہ صورت سے یہ مثنوی بہتر ہوتی۔ اس کا دوسرا

حصہ بھی ہوگا، جس کے مضامین میرے ذہن میں ہیں۔“ ۵۵

رموز بے خودی پہلی مرتبہ ۱۹۱۸ء میں چھپی۔ یہ فارسی زبان میں اقبال کا دوسرا مجموعہ کلام ہے۔ اس کا آغاز رومی کے اس مشہور شعر سے ہوتا ہے۔

جہد کن در بے خودی خود را بیاب زودتر واللہ اعلم بالصواب

رموز بے خودی کا تعلق ملت اسلامیہ کی حیات سے ہے۔ اس میں انفرادی زندگی سے آگے بڑھ کر پوری قوم کو خودی کی تربیت و ارتقاء اور تسلسل کی راہیں دکھائی گئی ہیں۔ فرد اور ملت کے باہمی رشتوں کی اہمیت اور ان کی استواری کے رہنما اصولوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ مغرب کی قومیت پرستی کے خلاف آواز بلند کر کے یہ بات واضح کی گئی ہے کہ اگر کوئی فرد کمال کے درجہ تک پہنچنا چاہے تو اسے ایک باشعور اور اعلیٰ مرتبہ ملت کی ضرورت ہے، یہ ملت اقبال کے نزدیک ملت اسلامیہ ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں:

”یہ فرد اور ملت کے ربط کا قانون ہے جسے اقبال ’بیخودی‘ کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایک

قطرے کے دریا میں مل جانے سے اس کی ہستی فنا نہیں ہو جاتی بلکہ اور استحکام حاصل کر لیتی

ہے۔ وہ بلند اور دائمی مقاصد سے آشنا ہو جاتا ہے، اس کی قوتیں منظم اور منضبط ہو جاتی ہیں

اور اس کی خودی پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے“ ۵۶

رموز بے خودی بھی اسرار خودی کی طرح بحر مل مسدس یعنی رومی کی مثنوی کے وزن میں لکھی گئی ہے۔

اس مثنوی کی پہلی اشاعت میں بھی ایک مختصر سادہ بیجاچہ تھا جس میں اقبال نے رموز بے خودی کے موضوع پر روشنی ڈالی تھی لیکن اسرار خودی کی طرح اس کا دیباچہ بھی بعد کی اشاعتوں سے خارج کر دیا گیا۔

یہ دو مثنویاں، ابتدائی اشاعتوں کے بعد معنوی ربط کے سبب ”اسرار و رموز“ کے نام سے یکجا شائع

ہونے لگیں اور آج اسی شکل میں دستیاب ہیں، اسرار و رموز کے اشعار کی تعداد تقریباً برابر ہے۔ رموز بے خودی

کے آغاز میں بھی اقبال نے ملت اسلامیہ کو اس طور پر مخاطب کیا ہے۔

اے ترا حق خاتم اقوام کرد بر تو ہر آغاز را انجام کرد
(اے ملت اسلامیہ جس طرح رسول خاتم اور اس دنیا کے آخری نبی تھے، اسی طرح تو قوموں کی خاتم
ہے، اس سلسلے میں ہر آغاز کا انجام تمہاری ذات پر ہے)

باز خوانم قصہ پارینہ ات تازہ سازم داغہائے سینہ ات
(میں تمہاری پرانی داستان پھر سے سناتا ہوں تاکہ تمہارے سینے کے داغ تازہ ہو جائیں)
از پے قوم زخود نامحرمے خواستم از حق حیات محکمے
(میں اس قوم کے لیے جو اپنی حقیقت سے نا آشنا ہو چکی تھی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پائیدار زندگی کی
اتجائیں کرتا تھا)

علامہ اقبال کے نزدیک بے خودی سے مراد ان کا فلسفہ حیات ہے جو قرآن اور رسالت سے ماخوذ
ہے۔ اس کے حصول کے لیے سعی پیہم کی ضرورت ہے اور استحکام پر اس فلسفہ حیات کی اساس ہے۔ رموز بے
خودی کے پہلے ایڈیشن میں وہ کہتے ہیں۔

”جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرت، تعین عمل و ذوق حقائق عالیہ،
احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اس
طرح ملل و اقوام کے حیات کا راز بھی اسی احساس یا الفاظ دیگر ’قومی انا‘ کی حفاظت،
تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد قوم کسی آئین مسلم
کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا بتائن و تناقض
مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے۔“ ۷۵

اقبال کے نزدیک رموز بے خودی صرف فرد کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہیئت اجتماعیہ کا نام ہے۔ اس
لیے کوئی مسلمان ملت سے جدا ہو کر اسلامی زندگی بسر نہیں کر سکتا اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ اپنی خودی کو بھی مرتبہ
کمال تک نہیں پہنچا سکتا۔ اقبال کے کلام میں ان کے فلسفہ بے خودی کو ملاحظہ کیجیے:

فرد می گیرد از ملت احترام ملت از افراد می یابد نظام

(فرد، ملت کی بنا پر عزت حاصل کرتا ہے۔ ملت، افراد کے مل جانے سے ترکیب پاتی ہے)
 فرد تا اندر جماعت گم شود قطرہ ی وسعت طلب قلمزم شود
 (فرد جماعت میں شامل ہو جاتا ہے۔ قطرہ کے دل میں پھیلاؤ کی طلب نے جوش مارا اور سمندر بن گیا)
 در جماعت خود شکن گردد خودی نازِ گلبرگی چمن گردد خودی ۵۸
 (ناز جب تک ناز ہے، اس سے نیاز پیدا نہیں ہوتا بہت سے ناز اکٹھے ہو جاتے ہیں تو نیاز رونما ہو جاتا ہے۔ یعنی پھول کی ایک پنکھڑی باغ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ خودی بھی علیحدگی سے نکل کر جماعت کے ساتھ مطابقت پیدا کر لیتی ہے۔)

اسرار خودی کی طرح رموز بے خودی بھی مختلف زبانوں میں ترجمہ کیا گیا اور اس پر تحقیقی و تنقیدی مقالے لکھے گئے۔ اقبال کے بیشتر ناقدین متفق ہیں کہ اسرار و رموز میں وہ شاعرانہ حسن نہیں جو ان کی دوسری تصانیف میں نظر آتا ہے۔ ان مثنویوں پر فلسفے کا اتنا غلبہ ہے کہ قاری لطف لینے کے بجائے ذہنی الجھن محسوس کرتا ہے لیکن سب کو یہ اعتراف بھی ہے کہ بہ اعتبار فکر و فلسفہ یہ دونوں مثنویاں اردو اور فارسی کی تاریخ میں بے نظیر ہیں۔
 ”پیام مشرق“:

”پیام مشرق“ فارسی زبان میں علامہ اقبال کا تیسرا مجموعہ کلام ہے جو ۱۹۲۳ء میں پہلی بار چھپا۔ اس مجموعہ میں نظمیں، غزلیں اور قطعات سبھی کچھ ہیں۔ جیسا کہ اقبال نے اس کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے اس کتاب کی تصنیف کا محرک گوئے کا ”مغربی دیوان“ ہے اور اس کا مقصد ان اخلاقی اور مذہبی حقائق کو پیش کرنا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ پیام مشرق میں اقبال نے مشرق اور مغرب دونوں کو عشق کا پیغام دیا ہے جس کے بغیر باطنی تربیت ناممکن ہے۔ انہوں نے اس بات پر اظہار افسوس کیا ہے کہ یورپ روحانی اقدار اور سوز باطنی سے محروم ہوتا جا رہا ہے۔ ان کی آرزو یہ ہے کہ بے یقینی ختم ہو جائے اور مغرب کا سینہ کسی طرح نور یقین سے منور ہو جائے۔

پیام مشرق پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ کا نام ”لالہ طوز“ اور فلسفیانہ رباعیات پر مشتمل ہے۔ یہ فارسی کے مشہور صوفی شاعر، باباطاہر عریان کی رباعیات کے طرز پر ہیں۔ ان قطعات میں اقبال نے خودی، بے خودی، عقل، عشق، یقین، فقر، استغنا اور دوسرے مضامین کو بہت دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔

ہزاراں سال با فطرت نشستم بہ او پیوتم و از خود گسستم
 لیکن سرگذشتم این دو حرفست تراشیدم ، پرستیدم ، شکستم
 (میں ہزاروں برس فطرت کا ہم نشین رہا، میں اس سے وابستہ ہو گیا اور خود سے کٹ گیا، لیکن میری
 سرگذشت صرف یہ دو لفظ ہیں کہ میں نے تراشا، میں نے پرستش کی اور توڑ دیا۔)

دوسرے حصہ کا عنوان ”افکار“ ہے۔ اس میں اقبال نے خدا، انسان و کائنات کے بارے میں اپنے
 خیالات کو پیش کیا ہے۔ یہ نظمیں ہمیشگی لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ”زندگی و عمل“ کے نام سے ایک
 رباعی میں اقبال کہتے ہیں:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بے زیستم ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چسستم
 موج زخود رفتہ ای تیز خرامید و گفت ہستم اگر می روم گر زوم نیستم
 (سمندر کے ایک ہی جگہ نکلے یا پڑے ہوئے پرسکون ساحل نے کہا کہ اگرچہ میں ایک طویل مدت سے
 زندگی گزار رہا ہوں لیکن افسوس کے مجھے آج تک یہ معلوم نہ ہو سکا ہے کہ میں کون ہوں۔ ایک متحرک موج تیزی
 سے چلی اور بولی کہ اگر میں چلتی رہوں تو میرا وجود برقرار رہتا ہے اور اگر نہ چلوں تو میرا کوئی وجود نہیں ہوتا۔)
 پیام مشرق کے تیسرے حصے کا نام ”مئے باقی“ ہے اور غزلیات پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں دو جگہ
 رومی کا ذکر اس طرح آتا ہے ایک جگہ ”مرشد روم“ کی غزل سننے کی خواہش مطرب سے بیان کرتے ہیں تاکہ
 ان کی روح ”آتش تبریز“ میں غوطہ زن ہو سکے۔

مطرب غزلی بیتی از مرشد روم آور تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزی
 دوسری جگہ اقرار کرتے ہیں کہ ”پیر روم“ کے خم خانہ سے وہ شراب خن حاصل کی ہے جو بادہ غمی سے
 کہیں زیادہ جوان اور تیز ہے۔

بیا کہ من زخم پیر روم آوردم می خن کہ جوانتر ز بادہ غمی است
 یہ حصہ ہیئت اور اسلوب کے لحاظ سے حافظ کی شاعری کے مطابق ہے لیکن معنویت کے لحاظ سے حافظ کی
 شاعری سے بہت الگ ہے۔

پیام مشرق کا چوتھا حصہ ”نقش فرنگ“ سے موسوم ہے۔ اس میں اقبال نے حکمائے مغرب کے افکار پر

تنقید کی ہے۔ یہ حصہ اس کتاب کا سب سے زیادہ دشوار حصہ لگتا ہے کیونکہ جب تک پڑھنے والا ان مغربی مفکروں کے افکار سے واقف نہ ہو اس تنقید سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔

فلسفی را با سیاست داں بیک میزان مسخ چشم آں خورشید کورے دیدہ این بے نئے
آں تراشد قول حق راجت نا استوار ویں تراشد قول باطل را دلیل محکمے
(تو فلسفی کو سیاست داں کے ساتھ ایک ترازو میں نہ تول۔ اس فلسفی کی آنکھ سورج کو دیکھ نہیں سکتی جب کہ سیاست داں کی آنکھوں میں نمی نہیں ہے۔ فلسفی قول حق کو ثابت کرنے کی خاطر ناپائیدار دلیلیں پیش کرتا ہے جب کہ یہ سیاست داں جھوٹی بات کے حق میں ٹھوس دلیل لاتا ہے۔)

کتاب کے پانچویں حصہ کا عنوان ”خرده“ ہے۔ اس میں اقبال نے متفرق اشعار کو درج کر کے حکیمانہ نکات کو آسان انداز میں پیش کیا ہے۔

اے برادر من ترا از زندگی دارم نشان خواب را مرگ سبک دان مرگ را خواب گران
(اے بھائی! میں نے تجھے زندگی کا نشان بنادیا ہے یعنی زندگی کی حقیقت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تو نیند کو ہلکی موت اور موت کو گہری نیند سمجھ)

مختصر یہ کہ پیام مشرق بھی اقبال کی دوسری تصانیف کی طرح ان کے فکر و فن کے سلسلہ میں ایک نہایت اہم یادگار ہے۔

”زبور عجم“:

”زبور عجم“ علامہ اقبال کے فارسی کلام کا چوتھا مجموعہ ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا۔ اس کتاب کے بارے میں خود اقبال کا قول ہے:

اگر ہو ذوق تو فرصت میں پڑھ زبور عجم فغان نیم شمی بے نوائے راز نہیں ۵۹
زبور عجم کے اشعار سوز و ساز اور دلکشی سے بھرپور ہیں۔ اس میں شعری تلمیحات، قرآنی آیات اور احادیث بھی ملتی ہیں۔ گویا اقبال نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کی مختلف کیفیات کو جذبات کی زباں میں سمویا ہے۔ زبور عجم میں سوز و ساز کی ایک انوکھی کیفیت ہے اس میں جو موسیقی اور آہنگ موجود ہے وہ اقبال کے کسی دوسرے مجموعہ کلام میں نہیں ہے۔ یہ مجموعہ چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا اور دوسرا حصہ زیادہ تر غزلوں کی

صورت میں ہے۔ ان غزلیات میں رنگارنگ دلکشی کثرت سے موجود ہے۔

این جهان چیست صنم خانہ پندار من است جلوہ او گرو دیدہ بیدار من است
(یہ جہاں کیا چیز ہے؟ یہ درحقیقت میرے احساس کا ایک بت خانہ ہے۔ اس کا جلوہ میری بیدار آنکھوں کا مرہون منت ہے)

دوسرے حصے کا آغاز فلسفہ خودی سے ہوتا ہے۔

شاخ نہال سدرہ ای خار و خس چمن مشو مکر او اگر شدی مکر خویشتن مشو
(تو سدرہ درخت کی شاخ ہے۔ چمن کا کاٹنا بن۔ اگر تو اسی خدا کا مکر ہو گیا ہے تو اپنا منکر نہ بن)
زبور عجم کا تیسرا حصہ ایک طویل نظم ”گلشن راز جدید“ پر مشتمل ہے۔ اس کا موضوع فطرت اور خودی کا استحکام ہے۔ کچھ مصنفین کا یہ خیال ہے کہ دراصل یہ حصہ شیخ محمود شبستری کی مشہور تصنیف ”گلشن راز“ سے متاثر ہو کر لکھا گیا ہے۔ شیخ محمود شبستری تیرہویں صدی عیسوی میں ایران کے ایک مشہور صوفی تھے۔ اور ان کی کتاب فلسفیانہ سوالات و جوابات کی صورت میں لکھی گئی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

”محمود کے زمانے میں فلسفے، تصوف اور علم الکلام کے مسائل علماء کے لیے میدان مناظرہ بن گئے تھے۔ ”گلشن راز“ میں جو ذات و صفات الہیہ اور حیات و کائنات کے متعلق نظریات ہیں ان میں سے اکثر، اقبال کے نزدیک روح اسلام کے منافی ہیں اور ان میں غیر اسلامی تصوف اور فلسفے کو اسلام کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر یہ کتاب ایک گروہ کے نزدیک آج تک مستند شمار کی جاتی ہے۔ اور مسلمانوں کے متصوفانہ افکار کی حد تک اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال نے یہ ضروری سمجھا جن سوالوں کے جوابات محمود نے اپنے زاویہ نگاہ سے دیے ہیں ان ہی سوالات کے جواب، اب اس بصیرت سے دے جائیں جو اقبال کو قرآن حکیم اور حیات نبوی سے حاصل ہوئی۔“ ۶۰

اس حصہ کے شروع میں اقبال نے شبستری سے اپنی عقیدت مندی کا اظہار کیا ہے۔

بہ سواد دیدہ تو نظر آفریدہ ام من بہ ضمیر تو جہانے دگر آفریدہ ام من
(میں نے تیری آنکھوں کی پتلی میں نظر پیدا کی ہے اور تیرے ضمیر میں نیا جہاں پیدا کیا ہے)

ہمہ خاوراں بخوابے کہ نہان ز چشم انجم بہ سرود زندگانی سحر آفریدہ ام من
(تمام مشرقی یعنی اسلامی ممالک غفلت کی نیند میں کھوئے ہوئے ہیں جب کہ میں نے ستاروں کی
آنکھوں سے چھپ کر زندگی کے نغمے سے صبح پیدا کر دی ہے)
زبور عجم کے آخری حصے کا عنوان ”بندگی نامہ“ ہے یہ حصہ مثنوی کی شکل میں ہے۔ اس میں غلامی کی
زندگی کا ذکر آیا ہے۔ ان کے فنون لطیفہ کا تذکرہ، ان کا مذہب ان کے فن تعمیر کی عظمت وغیرہ اس حصہ میں بیان
ہوئے ہیں۔ اس کے آغاز میں غلامی زندگی کی برائیوں کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن از غلامی روح گردد بار تن
(غلامی کے باعث انسان کا دل مرجاتا ہے اور غلامی سے روح، جسم کا بوجھ بن جاتی ہے)
از غلامی بزم ملت فرد فرد ایں و آں با این و آں اندر نبرد
(غلامی کی بنا پر ملت کا وجود پارہ پارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ اور وہ اس سے لڑنے لگتا ہے)
از غلامی مرد حق ز نار بند از غلامی گوہر ش نا ارجمند
(غلامی کے باعث ایک مرد حق کا فرانہ سوچ کا حامل بن جاتا ہے اور غلامی کی بنا پر اس کا گوہر بے
قدر و قیمت ہو کے رہ جاتا ہے)
الغرض زبور عجم فارسی کلام میں جذبات کی ایک منفرد اور بے مثال کتاب ہے۔ اس کے مطالعہ سے
اقبال کی فکری و فنی اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔
”جاوید نامہ“:

علامہ اقبال کی یہ مشہور مثنوی پہلی بار ۱۹۳۲ء میں منظر عام پر آئی۔ ”جاوید نامہ“ اکثر ناقدین کے
نزدیک اقبال کے کمال شاعری اور ان کے تصور فن کی معراج ہے۔ وہ خود کہتے ہیں:
آنچہ گفتم از جہان دیگر است ایں کتاب از آسمانی دیگر است
(میں نے اس کتاب میں وہ نکتہ بیان کیا ہے جس کو سمجھنے والا اس زمانہ میں کوئی نظر نہیں آتا)
جاوید نامہ فلسفیانہ افکار کے ساتھ ادبی فن کاری سے مالا مال ہے۔ اقبال نے اس کتاب میں ایسے حقائق
اور معارف بیان کئے ہیں جن کا تعلق جہان دیگر سے ہے۔ بقول ڈاکٹر عبدالشکور احسن۔

”حقیقت یہ ہے کہ اس میں حقیقت و تخیل کو جس انداز میں ہم آہنگ کیا گیا ہے اور اس میں افکار کے عمق، تخیل کی توانائی و فسوں کاری اور قوت بیانیہ کے سحر و اعجاز کے ساتھ ساتھ جرأت اظہار کا جو انداز ملتا ہے، اس نے علامہ کے اس شاہکار کو یکتائے روزگار ادبی اور فکری تخلیق بنا دیا ہے۔“ ۶۲

جاوید نامہ میں اقبال نے سیر افلاک کے ذریعہ اپنے فلسفہ حیات اور بعض اہم سیاسی اور اجتماعی مسائل کو ایک ڈرامائی رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس میں اقبال نے اپنی سیر، مولانا روم کی معیت میں تمام کی ہے اور رومی نے ہر مرحلہ پر ان کی رہنمائی کی ہے۔ کتاب کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے جس میں شاعر اپنی تنہائی کا ذکر کر کے دعا کرتا ہے۔

بستہ درہا را برویم باز کن خاک را با قدسیان ہمز کن
(اے خدا مجھے اپنی محبت عطا فرما تاکہ مجھ پر حقائق واضح ہو سکیں یعنی میرے اندر روحانیت پیدا ہو سکے)
تمہید کے خاتمہ کے بعد نغمہ ملائک ہے جس میں انسان کی عظمت اور برتری کا احساس دلاتے ہیں۔
یہاں شاعر، پیر رومی کی روح سے ملاقات کر کے اپنا حال بیان کرتا ہے۔ مولانا روم کے بیانات سن کر شاعر سیر افلاک کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے اور رومی کی ہمراہی میں سوئے فلک پرواز کر جاتا ہے۔ سیاحت شروع ہوتی ہے۔ شاعر پہلے فلک قمر کی سیر کرتا ہے یہاں ایک عارف ہندی سے ملاقات ہوتی ہے۔ عارف ہندی، رومی سے پوچھتا ہے: چیت عالم؟ چیت آدم؟ چیت حق؟

رومی ان سوالوں کا جواب دیتے ہیں اور تبادلہ خیال کے بعد فلک عطار دین داخل ہوتے ہیں۔ یہاں شاعر کی ملاقات سید جمال الدین افغانی اور سید حلیم پاشا کی روحوں سے ہوتی ہے۔ ان لوگوں کے ساتھ حالات حاضرہ اور اسلامی مہمات پر گفتگو ہوتی ہے۔

غریباں را زیر کی ساز حیات شرقیاں را عشق راز کائنات
(اہل مغرب نے اپنی زندگی کی بنیاد عقل پر رکھی ہے وہ وحی کے منکر ہیں لیکن اہل مشرق، عشق الہی کو مدار حیات سمجھتے ہیں)

زیر کی از عشق گردد حق شناس کار عشق از زیر کی محکم اساس

(عقل اور عشق میں علاقہ یہ ہے کہ اگر عقل انسانی، عشق کی برتری تسلیم کر لے تو حق شناس ہو جاتی ہے)
اس کے بعد وہ دونوں فلک زہرہ میں پہنچتے ہیں۔ وہاں ان کی ملاقات ان دیوتاؤں سے ہوتی ہے جو
تہذیب حاضرہ کے ہاتھوں مذہب کی شکست پر خوش نظر آتے ہیں۔ ان کی ملاقات فرعون سے ہوتی ہے فرعون
ان سے سوال کرتا ہے:

گفت فرعون ایں سحر ایں جوے نور از کجا ایں صبح و این نور و ظہور
(فرعون نے تعجب سے کہا کہ اس تاریکی میں یہ نور کہاں سے ظاہر ہو گیا ہے)

شاعر جواب دیتا ہے:

ہر چہ پنہاں است ازو پیداستی اصل این نور را بد بیضاستے
(یہ وہ نور ہے جس کی بدولت ہر پنہاں شے ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ اس نور کی اصل آفتاب نہیں بلکہ یَد
بیضاء ہے)

اس کے بعد ملوکیت کی مذمت بیان کر کے فلک مرغ میں داخل ہوتے ہیں۔ یہاں رومی، اقبال
کو تقدیر، فطرت مذہب، زندگی، معاشی انصاف وغیرہ سے آگاہ کرتے ہیں۔ آخر میں رومی، اقبال کو عشق کی
ماہیت سے آگاہ کرتے ہیں:

زندگی را شرع و آئین است عشق اصل تہذیب است این ویں است عشق
(عشق تو زندگی کا قانون ہے اس لیے دین اسلام عشق کی تلقین کرتا ہے۔ تہذیب کی بنیاد دین ہے اور
دین عشق کا دوسرا نام ہے)

اس کے بعد شاعر، رومی کی معیت میں فلک مشتری پر پہنچتا ہے۔ یہاں رومی، اقبال کو حلاج، غالب
اور طاہرہ سے متعارف کراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان لوگوں سے اپنی مشکلات حل کر لو۔ یہاں خودی کے
موضوع پر تبادلہ خیال ہوتا ہے۔ اس کے بعد شاعر فلک زحل پر پہنچتا ہے، یہ مقام پچھلے مقامات سے ہر لحاظ سے
مختلف ہے۔ مرشد رومی، اقبال کو اس فلک کی خصوصیت سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ وہ خطہ ہے جہاں ارواح
رذیلہ رہتی ہیں۔ افلاک کو طے کرنے کے بعد وہ عالم ملکوت میں پہنچتے ہیں اور فردوس بریں میں داخل ہوتے
ہیں۔ یہاں رومی اقبال کو جنت اور دوزخ کی ماہیت سے آگاہ کرتے ہیں۔

ایں کہ بنی قصر ہائی رنگ رنگ اصلش ز اعمال ونے از خشت و سنگ
زندگی اینجا ز دیدار است و بس ذوق دیدار است و گفتار است و بس
(یہاں جو قصر ہائے دل پسند تمہیں نظر آرہے ہیں ان کی اصل سنگ و خشت نہیں ہے بلکہ اعمال ہیں۔
یہاں زندگی محض دیدار سے عبارت ہے، یعنی زندگی نام ہے ذوق دیدار اور لذت گفتار کا)
اس مقام پر رومی الگ الگ حکماء اور شعراء سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ فردوس کے بعد اقبال بارگاہ
ایزدی میں حاضر ہوتے ہیں اور نورانی شعاعیں شاعر کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہیں۔

ملنے چوں می شود توحید مست قوت و جبروت می آید بدست
(جب کسی ملت میں توحید کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے تو اسے قوت اور سطوت حاصل ہوتی ہے)
یہاں شاعر کے روحانی سفر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کتاب کے آخر میں ”خطاب بہ جاوید“ کے عنوان سے
شاعر نئی نسل کو پیغام حیات دیتا ہے۔ اس میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں اقبال کے اہم فکری مسائل ہیں
جہاں انہوں نے جاوید کے نام سے مسلمان نوجوانوں کو مرشد رومی کی پیروی کا مشورہ دیا ہے۔

گر نیابی صحبت مرد خبیر از اب وجد آنچه من دارم بگیر
پیر رومی را رفیق راہ ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی مغز را داند ز پوست پائے او محکم فند در کوائے دوست
(اگر تو کسی وجہ سے مرد خبیر یعنی مرشد کامل کی صحبت حاصل نہ کر سکے تو پھر جو کچھ مجھے اپنے بزرگوں سے
ملا ہے وہ تو مجھ سے لے لے اور وہ یہ کہ پیر رومی کو اپنا مرشد بنالے یعنی مثنوی کا مطالعہ کر۔ اس کتاب کی برکت
سے تیرے دل میں سوز و گداز کا رنگ پیدا ہو جائے گا۔ رومی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دین کی اصلی اور بنیادی
تعلیمات سے آگاہ ہیں۔ وہ امور ضروریہ اور فروغیہ میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ اس لیے تجھے بھی دین کی حقیقت
سے آگاہی حاصل ہو جائے گی)۔

جاوید نامہ میں اقبال نے اپنے مرشد رومی کو بہت بلند مقام پر فائز قرار دیا۔ یہ تو مسلم ہے کہ جاوید نامہ اور
سیر افلاک میں جو کچھ رومی نے کہا ہے وہ دراصل اقبال کے افکار و خیالات ہیں جو انہوں نے مولانا روم کی زبان
سے ادا کئے ہیں جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبال نے رومی کو کس قدر عزت اور بلند مقام دیا ہے۔

”مسافر“:

”مسافر“ پہلی بار ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ اس فارسی مجموعہ کی شان نزول علامہ اقبال کا سفر افغانستان ہے۔ شاہ افغانستان، نادر شاہ مذہبی اور تعلیمی امور میں برصغیر کے علماء اور فضلا سے مشورہ چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے علامہ اقبال کو کابل آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۳۳ء سے نومبر ۱۹۳۳ء تک علامہ کا قیام افغانستان میں رہا۔ مسافر اس سفر کے دوران کی یادگار ہے۔ اس مجموعہ کی ابتدا میں علامہ اقبال نے شاہ افغانستان کی دعوت کا ذکر کیا ہے:

سوختیم از گرمی آواز تو اے خوش آن قومے کہ داند راز تو
(ہم تمہاری آواز کی گرمی سے جل اٹھے۔ وہ قوم بڑی خوش نصیب ہے جو تمہاری بات کی حقیقت سے
باخبر ہے)

اس کے بعد سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ سب سے پہلے ”خطاب بہ اقوام سرحد“ کے عنوان سے افغانوں کو درس دیا گیا ہے۔

تو خودی اندر بدن تعمیر کن مشت خاک خویش را اکسیر کن
(تو اپنے بدن میں خودی کی تعمیر کر اور یوں اپنی خاک کی مٹھی کو سونا بنالے)
اس حصہ میں شاعر دین اسلام کے رموز کو بیان کرتا ہے۔ دوسرے باب میں دربار شاہی میں حضور اور بادشاہ سے ملاقات کرنے کا ذکر ہے۔

شاہ را دیدم در آن کاخ بلند پیش سلطانے فقیرے دردمند
(میں نے اس عالی شان محل میں بادشاہ سے ملاقات کی یہ ملاقات کچھ اس قسم کی تھی جیسے ایک سلطان اور ایک دردمند فقیر کی ملاقات ہو)

خلق او اقلیم را گشود رسم و آئین ملوک آنجا نبود
(اس کا خلق دلوں کی سلطنتوں کو فتح کرنے والا تھا۔ وہاں بادشاہوں والے طور طریقے نہ تھے)
اس کے بعد شاعر نے غزنی و قندھار کی سرزمین کو خراج عقیدت پیش کیا ہے اور آخر میں شاہ افغانستان کے حضور میں زندگی کے بعض اسرار و رموز بیان کیے ہیں۔

آن کہ حی لایموت آمد حق است زیستن با حق حیات مطلق است
(وہ ذات برحق جو باقی و قائم ہے جسے موت نہیں ہے، وہ حق ہی ہے۔ حق سے وابستہ رہ کر ہی زندگی اپنا صحیح مقام حاصل کرتی ہے، وہی حیات مطلق ہے)
ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست گرچہ کس در ماتم او زار نیست
(اگر کسی حق سے وابستگی کے بغیر زندگی بسر کرے وہ گویا مردار ہے، اگرچہ اس کے غم میں کوئی نہیں روتا، کوئی غمگین نہیں ہوتا۔)

”مسافر“ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال نے یہاں اپنے سفر کی جزئیات کا ذکر نسبتاً کم کیا ہے۔ اس میں تفصیلات کی جگہ وہ ہر واقعہ کو فلسفہ زندگی کی ترجمانی کا وسیلہ بناتے ہیں۔ محمود غزنوی، احمد شاہ درانی اور حکیم سنائی کے مزار پر حاضری ہو یا بادشاہ سے خطاب ہو ان سے شاعر کا مقصد زندگی کی حقیقت کو پیش کرنا ہے جو فرد اور ملت کی خودی اثبات و استحکام کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے یہ مثنوی بھی بجائے خود جذب و دلکشی سے سرشار ہے۔

”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“:

یہ مثنوی ۱۹۳۶ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی۔ اس مجموعہ کی ہیئت مثنوی مولانا روم کے طرز پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اقبال کا سارا کلام بمنزلہ جسم اور ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ اس کا دل ہے۔ یہ مثنوی عہد حاضر کے خلاف اعلان جہاد ہے اور اس کا مقصد حکمت عملی کی نشاندہی ہے۔ اس کے مخاطب اقوام مشرق بالخصوص مسلم اقوام ہیں جو اقبال کی فکر و فن کا محور ہیں۔ اس مثنوی کے پس منظر کے بارے میں علامہ اقبال، سر اس مسعود کے نام ۱۳ جون ۱۹۳۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

”۳۱ اپریل کی رات جب میں بھوپال میں تھا میں نے سر سید علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کرو۔ میری آنکھ اسی وقت کھل گئی اور اس عرض داشت کے چند شعر، جواب طویل ہو گئی ہے، میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی فارسی میں ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ نام کے ساتھ یہ عرض داشت شائع ہو

گی۔“ ۶۴

اس مثنوی کی ابتدا میں بخوانندہ کتاب کے نام سے یہ شعر درج ہے:
 سپاہ تازہ براگیزم از ولایت عشق کہ در حرم خطرے از بغاوت خداست
 (میں عشق کی مملکت سے ایک نیا لشکر حرکت میں لا رہا ہوں اس لیے کہ حرم میں عقل کی بغاوت کا
 خطرہ ہے)

اس کے بعد تمہیدی اشعار ہیں جن میں مولانا روم نے شاعر کو زندگی بخش پیغام دیا ہے اور اس کو مشرق
 کے بیدار ہونے کی خبر دے کر سمجھایا ہے کہ اس پر دین و سیاست کے حقائق کو پیش کرنا ایک مقدس فریضہ ہے۔
 پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق و مستی را امیر
 (پیر رومی ایک روشن ضمیر مرشد ہیں جو عشق و مستی کے قافلہ سالار ہیں)
 گفت جاں ہا محرم اسرار شد خاور از خواب گراں بیدار شد
 (مولانا رومی نے کہا ہے: روئیں اسرار یا حقیقتوں سے پوری طرح باخبر ہو گئی ہیں۔ مشرق گہری نیند
 سے بیدار ہو گیا ہے)

اس کے بعد ”حکمت کلیسی“ کا عنوان ہے۔ اس میں شاعر حکمت کلیسی اور حکمت فرعون کی کا فرق تفصیل
 سے بیان کرتا ہے۔ حکمت فرعون کے بارے میں شاعر کہتا ہے۔
 حکمت ارباب کین مکر است و فن مکر و فن؟ تخریب جاں، تعمیر فن
 (ان ارباب کین کی حکمت سراپا مکر اور جیلہ ہے۔ مکر و فن کیا ہے؟ یہ درحقیقت روح کی تباہی اور جسم کی
 تعمیر ہے)

اس کے بعد ”لا الہ الا اللہ“ کی تفسیر ہے۔ اگلا عنوان ”فقر“ ہے جسے شاعر نے خود شناسی کا نام دیا ہے
 فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جہات بندہ از تاثیر اور مولا صفات
 (مؤمن کا فقر کیا ہے؟ مؤمن کا فقر کائنات کو تسخیر کرنا ہے۔ اس تسخیر کی بدولت ایک غلام میں آقا کی
 سی صفات پیدا ہو جاتی ہیں)

فقر کافر، خلوت دشت و در است فقر مومن لرزہ بحر و بر است

(کافر کا فقر کیا ہے؟ دہشت میں اس کا تنہائی اختیار کرنا ہے۔ اس کے برعکس مومن کا فقر ایسا عظیم فقر ہے جس سے بحر و بر پر لرزہ طاری رہتا ہے)

”فقر“ کے بعد مرد حر کی صفات بیان کی گئی ہیں۔ اگلا موضوع ”در اسرار شریعت“ ہے۔ اس میں سرمایہ داری، حلال و حرام میں تمیز اور شریعت کا مشاہدہ کے مسائل بیان کیے گئے ہیں۔

اگلا عنوان ہے ”سیاست حاضرہ“ اس میں شاعر ایسی قوم پر بہت افسوس کرتا ہے جس نے اپنی حقیقت کو پہچاننے سے انکار کر دیا ہے اور اپنی خودی کے بجائے غیر اللہ پر بھروسہ کیا ہے۔ ”حرفے چند با امت عربیہ“ کے عنوان سے شاعر نے ملک عرب کی موجودہ پریشان حالی اور افسردگی پر اظہار تاسف کر کے، ان کی تاریخی و تہذیبی عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کے بعد ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ کا عنوان ہے جس سے اس مثنوی کو موسوم کیا گیا ہے۔ اس میں شاعر نے مشرقی قوموں کو اپنی قدرت و ثروت پر اعتبار اور فخر کرنے کا درس دیتا ہے۔

آنچه از خاک تورست اے مرد حر آن فروش و آن پوش و آن بخور
(اے شریف انسان جو کچھ تیری زمین سے پیدا ہوتا ہے، وہی کچھ بیچ، وہی کچھ پہن اور وہی کھا)

آن نگو بینان کہ خود را دیدہ اند خود گلیم خویش را بافیدہ اند
(جن نیک بیس لوگوں نے خود کو پالیا، انہوں نے اپنی گودڑی خود ہی بنی ہے)

مثنوی کا آخری عنوان ہے ”در حضور رسالت مآب“ جس میں حضورؐ سے خطاب ہے۔ اس حصہ میں ملت کی پریشانی اور زبوں حالی کا ذکر ہے۔ اس کے بعد شاعر نے حضورؐ کے سامنے اپنی ناتوانی اور بیماری کا ذکر کیا ہے اور آزادی و بیداری کے لیے دعا مانگی ہے۔ مثنوی ان اشعار پر ختم ہوتی ہے۔

در بیابان مثل چوب نیم سوز کاروان بگذشت و من سوزم ہنوز
(میری حالت اس آدھ جلی لکڑی کی سی ہے جسے قافلہ والے جنگل ہی میں چھوڑ کر خود آگے نکل گئے ہوں اور وہ ابھی سلگ رہی ہو)

جان ز مہجوری بنالد در بدن نالہ من، وائے من اے وائے من
(میری جان، حضورؐ سے دوری کے باعث جسم میں تڑپ رہی ہے۔ فریاد کر رہی ہے میری یہ فریاد،

میری یہ آہ و فغان سب بے اثر ہے، حضورؐ سب بے اثر ہے، میری اس حالت پر افسوس ہے)
”بانگ درا“:

”بانگ درا“ علامہ اقبال کا پہلا اردو مجموعہ کلام ہے۔ اقبال کی غزلوں اور نظموں کا یہ دلکش مجموعہ ۱۹۲۲ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا۔ اسرار خودی، رموز بے خودی اور پیام شرق یہ تینوں کتابیں فارسی میں بانگ درا سے پہلے شائع ہوئیں۔ بانگ درا اردو مجموعہ ہونے کی وجہ سے دوسری فارسی مجموعوں کے مقابلہ میں آسان ہے۔ اس لیے جب ۱۹۲۲ء میں یہ دیوان اردو زبان میں شائع ہوئی تو اس کی بدولت اقبال کا نام پورے ہندوستان میں مشہور ہو گیا۔ بانگ درا کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام کو بلحاظ عہد، تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ حصہ اول میں پہلے دور یعنی ۱۹۰۵ء تک کی نظمیں اور غزلیں ہیں۔ اس زمانے میں اقبال پر وطن پرستی کا جذبہ غالب تھا۔ چنانچہ اس دور کے اشعار وطن پرستی کی بہترین مثالیں ہیں۔ مثلاً:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا
 اس دور کی غزلوں میں داغ اور امیر کا رنگ پایا جاتا ہے اور تصویر کشی اور منظر نگاری سے بھرپور ہے۔
 اس دور میں بچوں کی نظمیں بھی سامنے آتی ہیں مثلاً ”بچے کی دعا“ یا ”گائے اور بکری“۔

اس کے علاوہ اس دور کی نظمیں، اخلاقیات، سیاسیات اور بعض فلسفیانہ مسائل سے تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً:

درد استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں جستجوئے راز قدرت کا شناسا تو نہیں
 بانگ درا کا دوسرا حصہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ یعنی یہ نظمیں اور غزلیں اقبال کے قیام یورپ کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس دوران ان کی شاعری میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا۔ یورپ میں اقبال نے مغربی تہذیب و سیاست کو قریب سے دیکھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مغرب کے مفاسد سے آگاہ ہو گئے۔ اس دور میں وطن پرستی کی جگہ انہوں نے اسلامی اصولوں کی تبلیغ و اشاعت کی۔ چنانچہ ایک نظم میں وہ کہتے ہیں:

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے در ماندہ کارواں کو شرفشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا
 نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا، ابھی وہی کیفیت ہے اس کی کہیں سر راہ گزار بیٹھا ستمکش انتظار ہوگا

اس دور میں اقبال پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی تھی کہ زندگی سراسر جدوجہد کا نام ہے۔
یورپ میں قیام کی بدولت جو انقلاب اقبال کی زندگی میں آیا اس کے نتیجے میں انہوں نے زندگی کا
ایک نصب العین متعین کر لیا تھا، یعنی خدمت اسلام۔

شمع کی طرح جہیں بزم گہ عالم میں خود جلیں دیدہ اغیار کو بنیاد کردیں
بانگ درا کے تیسرے حصہ میں وہ نظمیں اور غزلیں ہیں جو اقبال نے یورپ سے واپسی کے بعد یعنی
۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء تک لکھیں۔ ان اشعار کی خصوصیت یہ ہے کہ زبان زیادہ سلیس ہو گئی ہے۔ زبان کے ساتھ
ساتھ اقبال کے خیالات میں بھی انقلاب رونما ہو گیا۔ چنانچہ اس دور کی نظموں کا موضوع خدا، خودی، فلسفہ
حیات اور عشق وغیرہ ہے۔ چنانچہ ”خضر راہ“ میں ان کی پیغامی شاعری واضح طور پر نمایاں ہے۔ اس حصہ میں
ایک مقام پر رومی کا تذکرہ اس طرح ملتا ہے:

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کا بآدان کنند می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند
الغرض بانگ درا علامہ اقبال کی شہرت کا سنگ بنیاد ہے اور اس تصنیف کی بدولت ان کو اردو کے
صف اول کے شعرا میں نمایاں جگہ حاصل ہوئی۔

”بال جبریل“:

”بال جبریل“ علامہ اقبال کی مقبول ترین تصنیف ہے۔ یہ اردو مجموعہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا۔ بانگ درا
کے برعکس یہ مجموعہ بغیر کسی تمہید کے شائع ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو یہ احساس ہوا کہ ان کی فکر و
شاعری فن اس درجے تک پہنچ چکی ہے کہ اب اس نئے مجموعے کے آغاز میں کسی تمہید و توضیح کی ضرورت
نہیں۔ بال جبریل اقبال کے شاعرانہ افکار و خیالات سے مالا مال ہے۔ ان کے اردو کلام میں جو مرتبہ بال
جبریل کا ہے وہی فارسی میں جاوید نامہ اور زبور عجم کا ہے۔ کیونکہ اقبال نے اس میں اپنے فارسی مجموعوں کے
بنیادی تصورات کو اردو زبان میں پیش کیا ہے۔ اس لیے اردو ان طبقہ پہلی مرتبہ اقبال کے فلسفیانہ خیالات سے
آشنا ہوا۔ اس اردو مجموعہ میں اقبال نے خودی کے فلسفہ، عشق، عقل، زندگی، مرد مومن وغیرہ کی تشریح کی ہیں۔
یہ حقائق سب سے زیادہ جاوید نامہ میں موجود ہیں لیکن اس کی زبان فارسی اور طرز ادب فلسفیانہ ہے۔ بال جبریل
کی زبان اردو اور اسلوب بیان شاعرانہ ہے اور اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

اٹھ کہ خورشید کا سامان سفر تازہ کریں نفس سوختہ شام و سحر تازہ کریں
 بال جبریل دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے حصے میں زیادہ تر غزلیں اور چند قطعات ہیں۔ دوسرا حصہ
 نظموں پر مشتمل ہے۔ غزلوں میں اقبال نے اپنے فکر و احساس کا اظہار کمال فنکاری کے ساتھ کیا ہے۔ یہ
 غزلیں تنوع اور فنی بولمونی سے مالا مال ہیں۔ خودی و بے خودی، عشق و عقل، ضبط نفس و اطاعت، امیری و
 شاہی، فقر و قناعت، فطرت، درویشی، سرمایہ داری، تصوف، مذہب، سیاست وغیرہ سب کو ان غزلوں میں
 موضوع بنایا گیا ہے۔ بقول عبد المجید سالک:

”اس تصنیف کے ذریعے، علامہ اقبال نے غزل کے دلفریب پیرائے میں وہ تمام حقائق و
 معارف اور تعلیمات و تلقینات بیان کر دی ہیں جو اس سے قبل متعدد فارسی تصانیف میں
 آچکی تھیں۔“ ۱۵

بال جبریل کا حصہ نظم بھی فکری و فنی لحاظ سے بہت بلند مرتبہ ہے اور اقبال کی رفعت تخیل اور سوز و گداز
 سے مالا مال ہیں۔ ان میں ”مسجد قرطبہ“، ”ذوق و شوق“، ”ساقی نامہ“ اور ”پیرومرید“ دوسری نظموں کی بہ
 نسبت فکر و فن کے لحاظ سے اقبال کی بہترین نظمیں سمجھی جاتی ہیں۔ مسجد قرطبہ میں شاعر کہتا ہے:

نقطہ پر کار حق مرد خدا کا یقین اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
 عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

بال جبریل کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اقبال نے زندگی کے بعض مسائل کو مرشد رومی کے
 اشعار کی مدد سے حل کیا ہے۔ مثلاً اقبال پوچھتے ہیں:

سردین ادراک میں آتا نہیں کس طرح آئے قیامت کا یقین
 مرشد رومی جواب دیتے ہیں:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن ہر چیز را شرط است ایں
 اس کے علاوہ اقبال نے بال جبریل کے متعدد اشعار میں رومی کی عظمت کا اعتراف کیا ہے اور ان کی
 تعلیمات سے استفادہ کی تلقین کی ہے۔ مثلاً:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے وہی آب و گل ایران، وہی تبریز ہے ساقی!

یا:

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

یا:

صحتِ پیرِ روم سے مجھ پہ ہوا یہ رازِ فاش لاکھ حکیم سرنجیب ایک کلیم سر بکف
در اصل بالِ جبریل میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ صرف ان کی فارسی شاعری کا پرتو نہیں بلکہ اس میں
وہ سب کچھ موجود ہے جو بلادِ اسلامیہ کے دل میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے اور اس کے ذریعہ سے خودی کو برقرار رکھنا
اور غیرتِ مندی کا درس دیتا ہے۔

”ضربِ کلیم“:

”ضربِ کلیم“ ۱۹۳۶ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی۔ یہ مجموعہ بقول اقبال ”دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ“ ہے۔ دورِ حاضر سے ان کی مراد بے دینی کا موجودہ دور ہے جس نے مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو متاثر کیا ہے جس کی وجہ سے مسلمان، اسلام اور قرآن دونوں سے بیگانہ ہو گئے ہیں۔ اس کتاب میں اقبال نے مسلمانوں کو دورِ حاضر سے نبرد آزما ہونے کی ترغیب دی ہے اور فتحِ مندی کا طریقہ بھی تفصیل کے ساتھ بتایا ہے۔

ضربِ کلیم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس کتاب کے اشعار میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں وہ عصرِ حاضر کے بتوں کو توڑنے میں ضربِ کلیم کا اثر رکھتے ہیں اور اقبال یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان ان افکار و خیالات کے ذریعہ سے اپنے اندر وہ طاقت پیدا کریں جس کی بدولت وہ دورِ حاضر کے بتوں کو توڑ سکیں۔ اقبال یہ بیان کرتے ہیں کہ بت شکنی کے لیے ضربِ کلیم کی ضرورت ہے اور یہ طاقت خودی میں ڈوبنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔

نہیں مقام کی خوگر طبعیت آزاد ہوئے سیرِ مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر
تمہیدی اشعار میں اقبال نے اقوامِ مشرق کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے بعد نظمیں اور کچھ کم غزلیں بھی ہیں۔ موضوعی لحاظ سے ضربِ کلیم ان چھ عنوانات پر مشتمل ہے۔ اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت،

ادبیات و فنون لطیفہ، سیاسیات مشرق و مغرب اور محراب گل افغان کے افکار۔

پہلے حصے یعنی ”اسلام اور مسلمان“ میں مختلف عنوانوں کے تحت روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان نظموں میں کلام کی تکرار جگہ جگہ دیکھنے کو ملتی ہے۔ مثلاً:

تیری متاع حیات علم و ہنر کا سرور میری متاع حیات ایک دل ناصبور
معجزہ اہل فکر، فلسفہ پیچ پیچ معجزہ اہل ذکر، موسیٰ و فرعون و طور

یا:

مقام ذکر، کمالات رومی و عطار مقام فکر، مقام بوعلی سینا
مقام فکر ہے پیمائش زمان و مکان مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ
دوسرے حصے یعنی ”تعلیم و تربیت“ میں تعلیم و تدریس کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ان ساری نظموں کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد خودی کی تعمیر ہے اور یہ اس وقت ممکن ہے جب اس کی اساس، دین و مذہب پر ہو۔

نظر حیات پہ رکھتا ہے مرد دانشمند حیات کیا ہے؟ حضور و سرور و نور و وجود
حیات و موت نہیں التفات کے لائق فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود
تیسرے حصے کا عنوان ”عورت“ ہے۔ ان نظموں کے ذریعہ عورت اور اس کے تعلیمی و تربیتی مسائل سے متعلق اقبال نے اظہار خیال کیا ہے۔

بریگانہ رہے دیں سے اگر مدرسہ زن ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت
چوتھے حصے یعنی ”فنون لطیفہ“ میں فنی موضوعات پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قو میں جو ضرب کلیسی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

پانچویں حصے میں سیاسی مسائل اور افکار پر اقبال نے اظہار خیال کیا ہے۔

اشتراکت، جمہوریت، آزادی، غلامی اور ایسے ہی دیگر سیاسی و سماجی موضوعات پر مختلف نظمیں

ہمارے سامنے آتی ہیں۔

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری
 نہ مشرق اس سے بری ہے نہ غرب اس سے بری جہان میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری
 آخری حصے کا عنوان ہے ”محراب گل افغان کے افکار“۔ یہ حصہ ایک طویل نظم کی حیثیت رکھتا ہے۔
 لیکن اس کی ہیئت بالکل نئی ہے اور اس نظم کے اجزاء اور اس کی بحریں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ شاعر نے
 اس نظم میں افغانوں کے جوش و عمل و شجاعت کو پیش کیا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ مغربی تعلیمات
 سے وطنیت کی تشکیل ملت اسلامیہ کے خلاف سازش ہے۔ ایسا نہ ہو کہ مغربی تعلیم کی اشاعت ان کو اپنی خودی و
 شجاعت سے محروم کر دیں۔

حقیقت ازلی ہے رقابت اقوام نگاہ پیر فلک میں نہ میں عزیز نہ تو
 خودی میں ڈوب زمانے سے ناامید نہ ہو کہ اس کا زخم ہے درپردہ اہتمام رفو
 رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا اتر گیا جو ترے دل میں ”لاشریک لہ“
 دوسرے مجموعوں کی طرح ضرب کلیم میں بھی علامہ اقبال، رومی کے کلام کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔
 اور آج کے نوجوان کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تمہارا وجود خودی کے اسرار و رموز سے بیگانہ ہے اور اس
 کی وجہ یہ ہے کہ تم میخانہ رومی سے بے نیاز رہے ہو۔

گستہ تار ہے تیری خودی کا سازاب تک کہ تو ہے نغمہ رومی سے بے نیازاب تک

”ارمغان حجاز“:

”ارمغان حجاز“ علامہ اقبال کا آخری مجموعہ کلام ہے جس کی پہلی اشاعت اقبال کی وفات کے بعد
 نومبر ۱۹۳۸ء میں ہوئی۔ یہ کتاب اردو اور فارسی دونوں زبانوں پر مشتمل ہے۔ اس مجموعہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ
 ایک مدت سے اقبال حج پر جانے کی خواہشمند تھے اور ان کی یہ آرزو تھی کہ اس سرزمین کی زیارت کریں جس
 سے انہیں والہانہ شیفگی تھی۔ انھوں نے اپنی یہ آرزو ان الفاظ میں ظاہر کی تھی۔

ہست شان رحمت گیتی نواز آرزو دارم کہ میرم در حجاز
 (حضرت والا کی شان رحمت دنیا کو نوازشوں سے سرفرازی بخشے۔ میری آرزو یہ ہے کہ آخری سانس

حجاز میں پوری ہو۔)

عام خیال یہ ہے کہ اقبال نے اس روحانی سفر کے تاثرات کو بیان کر کے اس مجموعہ کلام کا نام ”ارمغان جاز“ رکھا۔ یہ مجموعہ ان کے مختلف افکار و خیالات و جذبات کا خلاصہ ہے جس میں انتہائی پختہ کاری ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کتاب میں خدا، رسول، خودی، صبر و اختیار، ملکیت، موت و حیات وغیرہ ان تمام موضوعات پر اپنے خیالات کو نہایت دلکش اور بلیغ انداز میں پیش کیا ہے۔

ارمغان جاز کا پہلا حصہ فارسی زبان میں ہے۔ یہ پورا حصہ رباعیات پر مشتمل ہے۔ اگرچہ ان رباعیات کی زبان آسان اور سلیس ہے لیکن جو خیالات ان میں پیش کیے گئے ہیں وہ بہت دقیق ہیں اس لیے ان رباعیات کو سمجھنے کے لیے اقبال کے بنیادی تصورات سے آگاہ ہونا ضروری ہے۔ اس فارسی حصہ کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ شروع سے آخر تک رمز و کنایہ کے رنگ میں لکھا ہوا ہے اس لیے اقبال کی اس تصنیف میں رمز یہ شاعری اپنے کمال کو پہنچ گئی ہے۔ یہ فارسی اشعار مختلف عنوانات کے تحت ہیں۔ پہلا عنوان ”حضور حق“ اور دوسرا ”حضور رسالت“ ہے۔ یہ دونوں حصے سفر جاز سے متعلق ہیں۔ مثلاً:

بایں پیری رہ یثرب گرفتم نواخواں از سرور عاشقانہ
چو آن مرغی کہ در صحرا سرشام کشاید پر بہ فکر آشیانہ
(میں نے اس بڑھاپے میں یثرب کا سفر کچھ اس انداز میں اختیار کیا کہ عاشقانہ سرور و مستی میں گاتا ہوا چلتا رہا اور میری یہ حالت و کیفیت بالکل اس پرندے کی طرح تھی جو صحرا میں شام کے وقت اپنے آشیانہ کی طرف پرواز کرنے کی آرزو میں اپنے پر کھولتا ہے۔ گویا میرے لیے یہ سفر انتہائی شادمانی اور سرور کا سفر تھا۔)

تیسرا عنوان ”حضور ملت“ ہے، اس حصے میں الگ الگ عنوانات سے اقبال نے خودی کی پرورش کی تلقین کی ہے۔ وہ کہتے ہیں خدا نے سروری اس قوم کو دی ہے جس نے اپنے ہاتھ سے اپنی تقدیر لکھی ہے:

خدا آں ملتے را سروری داد کہ تقدیرش بدست خویش بنوشت
بہ آں ملت سروکاری ندارد کہ دہقانش برائے دیگران کشت
(خدا نے صرف اس قوم کو سروری و سرداری عنایت کی ہے جس نے اپنی تقدیر اپنے ہاتھوں سے لکھی۔
خدا ایسی کسی قوم سے کوئی سروکار نہیں رکھتا جس کا کسان دوسرے کے لیے کاشتکاری کرے۔)

اس حصے میں اقبال نے پیر رومی کی عظمت کے اعتراف میں چند رباعیاں کہی ہیں جن میں رومی کی

اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔

بکام خود دگر آں کہنہ سے ریز کہ باجاش نیرزد ملک پرویز
ز اشعار جلال الدین رومی بہ دیوار حریم دل بیاویز
(تو پھر اپنے حلق میں وہی پرانی شراب انڈیل یعنی اسلام کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو جن پر تیرے
اسلاف نے عمل کیا ہے۔ وہ ایسی شراب ہے جس کے ایک جام کے آگے ملک پرویز کی بھی کوئی قیمت و اہمیت
نہیں۔ تو مولانا جلال الدین رومی کے اشعار کو اپنے دل کی دیوار کے ساتھ لٹکا لے۔)
دوسرے اشعار میں کہتے ہیں:

ز رومی گیر اسرار فقیری کہ آں فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی کہ ازوے رسیدی بر مقام سر بزیری
(تو رومی سے فقیری و درویشی کی حقیقتیں اور راز حاصل کر اس لیے کہ ان کا فقر ایک ایسا فقر ہے جس
سے امیری بھی حسد کرتی ہے۔ تو ایسے فقر اور درویشی سے بچ جس سے تو غلامی و ذلت کے مقام پر پہنچا۔)
ارمغان حجاز کا چوتھا عنوان ”حضور عالم انسانی“ ہے۔ اس حصے میں شاعر تشکیل سیرت کی دعوت دیتا ہے۔
یہاں بھی خدا شناسی اور اس پر یقین کرنے کی تعلیم ہے۔

آدمیت احترام آدمی باخبر شو از مقام آدمی
(آدمیت یا انسانیت کیا ہے؟ یہ دوسرے انسانوں کے احترام کا نام ہے تو آدمی کے مقام و مرتبہ سے
باخبر ہو جا۔ یعنی دوسروں کی عزت کرو گے تو تمہیں بھی احترام ملے گا۔)

آخری عنوان ”بہ یاران طریقت“ ہے۔ ان رباعیات میں شاعر نے اپنی تنہائی کی طرف اشارہ
کر کے اس احساس کا اظہار کیا ہے کہ کوئی اس کے بلند مرتبہ افکار کو پوری طرح نہیں سمجھ پایا۔

چو رخت خویش بر بستم ازین خاک ہمہ گفتند با ما آشنا بود
و لیکن کس ندانست این مسافر چه گفت و با کہ گفت و از کجا بود
(جب میں نے اس دنیا سے اپنا سامان باندھ لیا تو سب نے کہا کہ وہ ہمارا واقف تھا لیکن کسی نے یہ نہ
جانا کہ اس مسافر نے کیا کہا، کس سے کہا اور وہ کہاں سے آیا تھا۔)

ارمغان حجاز کا اردو حصہ چند نظموں کی صورت میں ہے اس کے بعد تیرہ رباعیات ہیں جن میں سے بعض میں وحدۃ الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد ”ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض“ ہے، اس میں بھی سترہ نظمیں ہیں اور آخر میں تین متفرق نظمیں ہیں۔ اس حصے کی پہلی اردو نظم کا عنوان ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ ہے یہ اقبال کے بہترین نظموں میں شمار میں آتی ہے۔ اس میں اقبال نے مغرب پر براہ راست تنقید کرنے کے بجائے ڈرامائی انداز میں ابلیس اور اس کے مشیروں کی زبان سے عصر حاضر کے مسائل کو پیش کیا ہے۔

یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبع مشرق کے لیے موزوں یہی افیوں تھی ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علم کلام

یا:

تقدیر ہے اک نام مکافات عمل کا دیتے ہیں یہ پیغام خدا یا ن ہمالہ
امید نہ رکھ دولت دنیا سے وفا کی رم اس کی طبعیت میں ہے مانند غزالہ
ارمغان حجاز کی آخری نظم کا عنوان ”حضرت انسان“ ہے اور یہ اقبال کی آخری اردو نظم ہے جسے انھوں نے
انتقال سے چند ہفتے پہلے کہی تھی۔

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے مرے ہنگامہ ہائے نوبنو کی انتہا کیا ہے
ارمغان حجاز علامہ اقبال کے آخری دور کا شاہکار ہے۔ اگر ہم اقبال کے اس مجموعہ کے پیغام کو سمجھنا
چاہیں تو ان کی یہ رباعی کافی ہے۔

نہ از ساقی نہ از پیانہ گفتم حدیث عشق بے باکانہ گفتم
شیندم آنچہ از پاکان امت ترا با شوخی رندانہ گفتم ۶۶
(میں نے نہ تو ساقی کی بات کی ہے اور نہ پیانے ہی کی۔ میں نے عشق کی بات کی ہے اور بلا خوف و خطر کی
ہے۔ میں نے امت کے پاک لوگوں سے جو کچھ سنا ہے وہ میں نے تجھ سے رندانہ شوخی سے یعنی شاعری کے
ذریعہ بیان کر دیا ہے۔)

ان تصانیف سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ نثر کے ساتھ ساتھ اقبال کی شاعری بھی نہایت بلند پایہ اور
قابل قدر ہیں کیونکہ انہوں نے اپنی تمام تصانیف کے ذریعہ حقیقت زندگی کی ترجمانی کی۔

مآخذ

- ۱- فیه مافیه، ص ۷۴
- ۲- مثنوی معنوی، دفتر اول، قصه همد و سلیمان علیه السلام
- ۳- حیات سعدی، ص ۸۰
- ۴- شرح اسرار خودی، ص ۱۵۸
- ۵- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، زرومی گیر
- ۶- مثنوی معنوی، دفتر اول، سر آغاز
- ۷- ایضاً، دفتر پنجم، حکایت آن مؤذن
- ۸- ایضاً
- ۹- ایضاً، دفتر اول، نظر کردن شیر در چاه
- ۱۰- ایضاً
- ۱۱- ایضاً، دفتر اول، ترجیح نهادن شیر جهد را
- ۱۲- ایضاً، دفتر اول، قصه مری کردن رومیان و چینیان
- ۱۳- فیه مافیه، ص ۷۴
- ۱۴- دیوان شمس، غزل ۲۶۹۴
- ۱۵- ایضاً، غزل ۱۹۹۱
- ۱۶- سوانح مولانا روم، ص ۴۵
- ۱۷- دیوان شمس، غزل ۲۶۴۸
- ۱۸- دیوان شمس
- ۱۹- ایضاً، غزل ۱۱۹۷
- ۲۰- سوانح مولانا روم، ص ۴۰

- ۲۱- فیہ مافیہ، ص ۷۵۷
- ۲۲- ایضاً، ص ۱۹۹
- ۲۳- ایضاً، ص ۱۴
- ۲۴- ایضاً، ص ۱۰
- ۲۵- مثنوی معنوی، دفتر اول، بردن پادشاہ طیب را
- ۲۶- فیہ مافیہ، ص ۴۴
- ۲۷- ایضاً، ص ۴۷
- ۲۸- مجالس سبعہ، المجلس الثانی
- ۲۹- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، زرومی گیر
- ۳۰- مکاتیب رومی، نامہ ۳۱، ص ۸۶
- ۳۱- مسائل اقبال، ص ۳۰۳
- ۳۲- حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، ص ۴۶
- ۳۳- اقبال کی اردو نثر، ص ۱۷۰
- ۳۴- مضامین اقبال، دیباچہ
- ۳۵- کلیات مکاتیب اقبال، ص ۵۹۰
- ۳۶- دیباچہ علم الاقتصاد، ص ۳۰
- ۳۷- ایضاً، ص ۳۲
- ۳۸- ایضاً، مقدمہ از ڈاکٹر انور اقبال قریشی، ص ۲۱
- ۳۹- دیباچہ فلسفہ عجم
- ۴۰- کلیات مکاتیب اقبال، حرف آغاز، ص ۳۹
- ۴۱- ایضاً
- ۴۲- اقبال نامہ، ص ۹۹
- ۴۳- اقبال نامہ، دیباچہ حصہ اول

- ۴۴- اقبال سب کے لیے، ص ۴۵
- ۴۵- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، دیباچہ
- ۴۶- روزگار فقیر، جلد اول، ص ۲۱۳
- ۴۷- کلیات اقبال فارسی، نغمہ کجاو من کجا
- ۴۸- مسائل اقبال، ص ۲۶
- ۴۹- دیباچہ بانگ درا از شیخ عبدالقادر
- ۵۰- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمہید
- ۵۱- کلیات مکاتیب اقبال، ص ۳۳۳
- ۵۲- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمہید
- ۵۳- کلیات مکاتیب اقبال، ص ۶۹۷
- ۵۴- حافظ اور اقبال، دیباچہ
- ۵۵- کلیات مکاتیب اقبال، ص ۴۱۵
- ۵۶- رسالہ اردو، اکتوبر ۱۹۳۸، ص ۷۵۷ و ۷۵۸
- ۵۷- دیباچہ رموز بیخودی (پہلا ایڈیشن)، بحوالہ مضامین اقبال، ص ۵۴
- ۵۸- کلیات اقبال فارسی، رموز بیخودی، تمہید در معنی ربط
- ۵۹- ایضاً، بال جبریل، منظومات
- ۶۰- فکر اقبال، ص ۴۲۵
- ۶۱- کلیات اقبال فارسی، جاوید نامہ، دیباچہ
- ۶۲- اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۴۲
- ۶۳- ایضاً، ص ۱۷۶
- ۶۴- اقبال نامہ، ص ۳۰۵ و ۳۰۶
- ۶۵- ذکر اقبال، ص ۳۰۵

مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں مماثلت کے پہلو

- ☆ تصوّر عشق
- ☆ تصوّر عقل
- ☆ تصوّر خودی
- ☆ تصوّر ارتقاء
- ☆ تصوّر انسان کامل
- ☆ تصوّر جبر و اختیار
- ☆ تصوّر خیر و شر
- ☆ تصوّر فقر
- ☆ تصوّر زمان و مکان
- ☆ تصوّر موت
- ☆ تصوّر روح
- ☆ تصوّر فنا و بقا

فکر اقبال کے ماخذ میں رومی کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال، مولانا روم کو اپنا مرشد و پیشوا خیال کرتے ہیں اور بار بار یہ اعتراف کرتے ہیں کہ مولانا روم ان کے ”رفیق راہ“ ہیں یہاں تک کہ دوسرے لوگوں کو بھی ان کے نقش قدم پر چلنے کی تلقین کرتے ہیں۔ علامہ اقبال، رومی کے افکار سے بہت متاثر ہیں اور ان کے پیغام میں قوموں کی تعمیر کا سامان دیکھتے ہیں اس لیے رومی اور اقبال کے درمیان ایک معنوی اور روحانی رشتہ نظر آتا ہے۔ اقبال اپنی تصنیفات میں ”اسرار خودی“ سے لے کر ”ارمغان حجاز“ تک مولانا روم کو اپنا خضر راہ تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ اپنے آپ کو فکری لحاظ سے مولانا روم سے بہت قریب محسوس کرتے ہیں۔ اقبال اپنی شاعری کے دور میں مختلف فکری تحریکات سے متاثر تھے لیکن ان کے صوفیانہ اور فلسفیانہ تصورات میں وہ رومی کے ہم خیال ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی رائے ہے:

”عارف رومی اور اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے، دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں، دونوں اسلامی شاعر ہیں، دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے، دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں، دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں، دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے، دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جزئی طور پر اعمال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف متعین اور مقدر نہیں بلکہ تقدیر آئین حیات کا نام ہے، دونوں ارتقائی مفکر ہیں نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ دونوں جدوجہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے، یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے۔“

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے ان خیالات کے مد نظر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رومی کی شخصیت نے اقبال کی فکری تربیت میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ عہد حاضر میں بھی رومی کے افکار کی صحیح تفسیر اور اس کی

اہمیت کا اعتراف علامہ اقبال کے ذریعہ سے ہوا ہے کیونکہ عصر حاضر کی ضروریات کے مطابق مولانا روم، اقبال کی زبان سے بولتے ہیں اور زندگی کے مختلف مراحل میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اگرچہ اقبال صوفی نہیں تھے لیکن ان کے افکار و عقائد میں وہ تمام رجحانات موجود ہیں جو انہیں معنوی اعتبار سے تصوف سے قریب کر دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں اقبال اور رومی کے عقائد و افکار میں بہت مشابہت ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق کو سمجھنے کے لیے ان کے الگ الگ تصورات کو پیش کرنا اور اس امر کی تحقیق کرنا ضروری ہے کہ مولانا روم کے افکار نے اقبال کے تصورات پر کس حد تک اثر ڈالا۔ یہاں ہم رومی کے اساسی تصورات سے متعلق، بعض اقتباسات کے ذریعہ ان کا تقابل کریں گے۔

”تصور عشق“:

مولانا روم اور علامہ اقبال کے فکری نظام میں تصور عشق ایک اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے افکار و تصانیف جذبہ عشق سے لبریز اور ان کی پوری شخصیت بحر عشق میں ڈوبی ہوئی ہے۔ رومی اور اقبال کے افکار میں عشق کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ عشق کی تشریح میں رومی نے جس تصور کو اپنے جذبات کا محور بنایا وہ انسانیت کا ایک دل پذیر تصور ہے۔ ایک ایسا جذبہ ہے جس سے کائنات کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ علامہ اقبال بھی عشق کی توصیف میں رومی کے ہم خیال ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے مولانا روم سے اس قدر اثر قبول کیا ہے کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ درحقیقت اقبال کا تصور عشق، رومی کے تصور عشق ہی کا پرتو ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

”اقبال نے عشق کے مفہوم میں بڑی گہرائی اور بڑی وسعت پیدا کر دی ہے اور اس بارے

میں وہ خاص طور پر عارف رومی کا شاگرد رشید ہے۔ اقبال نے حکمت و عرفان کے بیش بہا

جواہر اسی مرشد سے حاصل کیے ہیں لیکن عشق کے بارے میں وہ خاص طور پر رومی کا ہم

آہنگ ہے۔“ ۲

اس بات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے افکار و تصورات کو سمجھنے کے لیے مولانا روم کے کلام کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ رومی کے نزدیک عشق ایسی قوت ہے جو سارے کائنات میں جاری ہے۔ ان کے نزدیک عشق کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ مشہور حدیث قدسی سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق کائنات کی اساس عشق

و محبت ہے:

”کنت کنزاً مخفياً فاجبت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف وتحسبت إليهم بالعم فعرفوني“
(میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، پس میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں اور میں نے انسان کی احسان سے پرورش کی تاکہ وہ مجھ سے محبت کرے اور میرا عرفان حاصل کرے۔)

مولانا روم ایک صوفی کی حیثیت سے مرشد کامل کے درجے پر فائز تھے۔ انہوں نے عشق کے اسرار و موز سے پوری آگاہی حاصل کی۔ وہ بندہٴ عشق بن گئے اور انہوں نے عشق کی کیفیات کو ایک نئے زاویے سے پیش کیا۔ ان کے زمانے میں تاتاروں کے حملے کی وجہ سے عالم اسلام زیرِ روزِ برہو گیا تھا۔ اسلامی تہذیب کی اس تباہی کے زمانے میں صوفی شعراء کثرت سے پیدا ہو گئے اور ان کی وجہ سے تصوف و فلسفہ نے بہت ترقی حاصل کی۔ اس دور میں عقل و عشق نے الگ الگ راستہ اختیار کر لیا۔ فلاسفہ، عقلی استدلال پر زور دیتے اور اس سے تقرب الہی حاصل کرتے تھے جب کہ صوفیہ، عشق سے اس راستے کو طے کرنا چاہتے تھے۔ مولانا روم فلسفہ اور تصوف دونوں کے اسرار و رموز سے واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ صرف فلسفیانہ عقلیت سے قرب الہی ناممکن ہے، اس راستے کو عشق کی مدد سے طے کرنا چاہیے۔ وہ کہتے تھے کہ اس عشق کی آتش میں کود پڑنا چاہیے، اس میں پیش آنے والی بلاؤں سے پرہیز کرنا چاہیے۔

عشق آن خوش تر کزو بلاہا خیزد عاشق نبود کہ از بلاہا پرہیزد
مردانہ کسی بود کہ در شیوہٴ عشق چون عشق بجان رسد ز جاں بر خیزد
عشق کی توصیف میں رومی مختلف تشبیہات و تمثیلات سے کام لیتے ہیں اور ان سے اپنے اسلوب بیان کو زیادہ پرکشش بناتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں عشق کی تعریف ہر جگہ ملتی ہے۔ فیہ مافیہ میں رومی ایک جگہ تصور عشق کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

”ہمہ میگویند کہ در کعبہ در آئیم و بعضی می گویند کہ ان شاء اللہ در آئیم، این ہا کہ استثنای کنند
عاشقانند زیرا کہ عاشق خود را بر کار و مختار نبیند بر کار معشوق داند پس می گوید کہ اگر معشوق خواہد
در آئیم اکنون مسجد الحرام پیش اہل ظاہر آن کعبہ است کہ خلق می روند و پیش عاشقان
و خاصان مسجد الحرام وصال حقست پس می گویند کہ اگر حق خواہد بوی برسیم و بدیدار مشرف

شویم اما آنک معشوق بگوید ان شاء اللہ آن نادرست حکایت آن غریب است، غریبی باید کہ
حکایت غریب بشنوند و تو اند شنیدن۔ خدا را بندگان اند کہ ایشان معشوقند و محبوبند حق تعالیٰ
طالب ایشانست و ہر چہ وظیفہ عاشقانست او برای ایشان می کند و می ماند ہچانک عاشق می
گفت ان شاء اللہ برسم حق تعالیٰ برای آن غریب ان شاء اللہ می گوید“ ۳

(ترجمہ: سب لوگ یہی کہتے ہیں کہ ہم کعبے میں داخل ہوں گے لیکن بعض بندے یہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ
نے چاہا تو ہم (کعبے) جائیں گے۔ یہ بندے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط کرتے ہیں عاشق ہیں، کیونکہ
عاشق اپنے آپ کو کسی کام پر مختار نہیں سمجھتا بلکہ معشوق کو فعل کا مختار سمجھتا ہے چنانچہ اسی یقین کی بنا پر کہتا ہے کہ
اگر محبوب کی مرضی ہوگی تو (کعبے میں) داخل ہوں گا۔ اہل ظاہر کے نزدیک مسجد حرام کعبہ ہے جہاں لوگ
جاتے ہیں لیکن عشاق اور خاصان حق کے نزدیک مسجد حرام وصال حق ہے۔ پس کہتے ہیں کہ اگر حق تعالیٰ
چاہے گا تو اس تک پہنچیں گے اور دیدار سے مشرف ہوں گے۔ لیکن یہ بات کہ محبوب ان شاء اللہ کہے نادر بات
ہے۔ اس کا بیان نادر ہے۔ نادر شخص چاہیے جو اس نادر بیان کو سن سکے۔ خدائے تعالیٰ کے ایسے بندے
ہیں جو معشوق و محبوب ہیں اور خدا تعالیٰ ان کا طالب ہے اور جو کچھ عاشقوں کا طور طریقہ ہے خدا تعالیٰ ویسا ہی
طور طریقہ اختیار کرتا ہے اور انہیں دکھاتا بھی ہے۔ جس طرح عاشق کہتا تھا کہ ان شاء اللہ ہم پہنچیں گے، حق
تعالیٰ اس نادر شخص کے لیے ان شاء اللہ کہتا ہے۔)

اس اقتباس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عاشق اپنے اختیار کو معشوق کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے اور
”اگر محبوب چاہے“ اس کا تکیہ کلام ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عشق میں خود پسندی اور خود پرستی کی کوئی جگہ نہیں۔ رومی
اس عشق کو تمام کائنات کا مبدا اور انتہا سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک جذبہ عشق کی بدولت ہر چیز اپنی اصل کی
طرف لوٹنے کے لئے بے قرار ہے۔ عشق میں انسان کا مقصد حیات، وصل ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں عشق
وہ قوت ہے جو انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے۔ روح انسانی بھی وصل الہی کی طرف لوٹنے کے
لیے بے قرار ہے چنانچہ مثنوی کے آغاز میں رومی نے روح انسانی کو ایسی بانسری سے تشبیہ دی ہے جو اپنی
اصل سے جدا ہوگئی ہے اور وہاں لوٹنے کے لیے بے تاب ہے راز حیات اسی نالہ فراق میں مضمر ہے۔

بشنو از نی چون حکایت می کند از جداییا شکایت می کند

کز نیتان تا مرا بریدہ اند از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
 سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
 ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش ۵

رومی کے نزدیک عشق انسان کا مقصد ہے لیکن یہ عشق ذات الہی سے ہونا چاہیے یعنی انسان اپنی مرضی کو خدا کی مرضی کے تابع کر دے اور اس عشق الہی سے کائنات کو مسخر کرے۔ قرآن حکیم نے بار بار انسان کو یہ حکم دیا ہے کہ کائنات کو مسخر کرو۔ جب انسان، عشق الہی کے ذریعہ سے تسخیر کائنات کر لے گا تو اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے گی کہ وہ اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کر کے اس سے قریب ہو جائے۔ یہ عشق الہی رومی کے نزدیک اصول فقہ و تفسیر کے درسوں سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ دل میں سوز و گداز پیدا کرنا چاہیے جس کی بدولت حق الیقین پیدا ہو جائے۔ ان کے خیال میں اگر دل میں سوز و ساز نہ ہو تو زندگی شوق و ذوق سے محروم رہتی ہے۔

در مذہب عاشقان قراری دگر است وین بادۂ ناب را خماری دگر است
 ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم کاری دگر است و عشق کاری دگر است ۶

رومی عشق کو روح کائنات سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف عاشق زندہ ہوتا ہے۔ جو عاشق نہیں وہ مردہ جیسا ہے۔ آدمی کو عشق سے ہی زندگی ملتی ہے۔

در عشق زندہ باید کرد کز مردہ بیچ ناید دانی کہ کیست زندہ آنکو ز عشق زاید ۷

ان کے خیال میں عشق، دین کی روح ہے اگر یہ عشق نہ ہو تو دین اور مذہب صرف تقلید اور روایت رہ جاتی ہے جس سے انسان کو کچھ فیض نہیں پہنچتا اس لیے رومی خود ہمیشہ اپنے اندر اوصاف الہی پیدا کرنے میں سرگرم رہتے تھے۔ ان کے خیال میں عشق اور معرفت، لازم و ملزوم ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ وہ عشق کو اسرار خدا کا اصطراب سمجھتے ہیں جس طرح ستاروں کی گردش، اصطراب سے معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح عشق کی میزان سے اسرار الہی ظاہر ہو جاتے ہیں۔

علت عاشق ز علتہا جداست عشق اصطراب اسرار خداست ۸

مولانا روم کا پیام عشق، معرفت کا ایسا پیام ہے جو رنگ و نسل کے امتیازات کو نظر انداز کر کے سب کی

خدمت کرتا ہے۔ انہوں نے عشق کو صرف انسان تک ہی محدود نہیں کیا ہے بلکہ ان کے خیال میں عشق کی روح تمام جمادات، نباتات اور حیوانات میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔ دنیا کا کاروبار عشق سے چلتا رہتا ہے اگر یہ عشق نہ ہو تو یہ جہاں بے جان ہے۔

آتش عشق است کاندہ فی فتاد جوش عشق است کاندہ می فتاد
جسم خاک از عشق برافلاک شد کوہ در رقص آمد و چالاک شد
ملت عشق از ہمہ دینہا جداست عاشقان را ملت و مذہب خداست ۹

اجسام و اجرام عشق کی کشش سے قائم ہیں۔ اس نظریہ کو مولانا روم صدیوں پہلے اپنی شاعری میں پیش کر چکے ہیں۔ وہ کہتے ہیں زمین اور اجرام فلکی میں جذب و کشش ہے، ہر ذرہ دوسرے ذرے کی طرف کھینچ رہا ہے، دنیا میں جو کچھ قائم ہے وہ باہمی کشش سے قائم ہے، ذرات کی ترکیب و کشش اور اجرام فلکی کے باہمی تجاذب سب کی توجیہ انہوں نے اس نظریہ عشق کی روشنی میں کی ہے۔

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ راست ہچو کہربا و برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مرحبا با توام چوں آہن و آہن ربا
قرآن کریم میں ہے کہ خدا نے ہر شے کو جوڑے کی شکل میں بنایا ہے۔ سائنس بھی یہی کہتی ہے کہ ذرات کے اندر مثبت و منفی عناصر موجود ہیں اور اس کے مابین جذب و کشش ہے۔ یعنی ہر جزء اپنی ذات میں غیر مکمل ہوتا ہے۔ اس کی تکمیل میں اگر یہ تجاذب نہ ہوتا تو یہ کائنات بھی نہ ہوتی۔

دور گردوں ز موج عشق داں گر نہ بودے عشق بفسردے جہاں ۱۱
اس کشش اور جذبہ عشق کی بدولت کائنات میں ارتقاء ہوتا ہے اور اس ارتقاء کے نتیجے میں رجعت الی اللہ ہے۔ جس شخص پر عشق الہی کے ذریعے سے اسرار وجود فاش ہو جائے وہ خدا کی حکمتوں سے واقف ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کا عاشق بن جائے گا۔ یہی معرفت آمیز عشق ہے جسے رومی کیمیائے سعادت جانتے ہیں اور اس کو روحانی بیماریوں کا علاج بتاتے ہیں۔

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد

شاد باش اے عشق خوش سوداے ما اے حبیب جملہ علتھائے ما
 اے دواۓ نخوت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما ۱۲
 رومی کے نزدیک عشق بڑا وسیع معانی رکھتا ہے جس کا مضمون ان کے ہر دفتر و ہر حکایت میں کسی نہ کسی
 پیرایہ میں ملتا ہے۔ ان کے پڑھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عشق کی تعلیم ہی رومی کا مقصد حیات ہے۔ یہ
 اشعار اس قدر جوش و جذبہ عشق سے سرشار ہیں کہ کسی شاعر کے کلام میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ اس طرح رومی ہر
 جگہ عشق کا ذکر کرتے ہیں لیکن آخر میں یہ بھی کہتے ہیں کہ عشق کی تفصیل کتنا ہی کروں لیکن جب غور کرتا ہوں تو
 اپنے اس بیان سے شرمندہ ہوتا ہوں۔

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیان چون بہ عشق آیم خجل باشم از آن
 گرچہ تفسیر زبان روشن گر است لیک عشق بی زبان روشن تر است ۱۳
 رومی کے چھ صدی کے بعد علامہ اقبال نے ان کے تصور عشق سے متاثر ہو کر اس کو اپنے فکر و نظر کے
 لیے مایہ الہام قرار دیا۔ انہوں نے رومی کے افکار سے جو استفادہ کیا اس کے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ ان
 کے نظام عشق میں کونسے عوامل کار فرما تھے۔ رومی کے زمانے کی طرح، اقبال کے دور میں بھی دنیائے اسلام
 تہذیبی اور اجتماعی انحطاط اور زوال سے دوچار تھی۔ مغربی حکمت و فلسفہ ہر جگہ پر غالب آچکا تھا۔ اس کے زیر اثر
 امت مسلمہ کا اخلاقی و مذہبی نظام کھوکھلا ہو چکا تھا۔ ان حالات میں اقبال کو یقین ہو گیا کہ مغربی تہذیب، انسانی
 ارتقاء کے راستے میں ایک بڑی رکاوٹ ہے جس کو ایمان و مذہب کی مدد سے ہٹانا چاہیے۔ اس کام کی تکمیل کے
 لیے انہوں نے مولانا روم کو اپنا رہنما بنایا۔ رومی کا دور بھی تاتاری حملے کا پر آشوب دور تھا جس سے اسلامی
 تہذیب تباہ ہو گئی تھی۔ اس نازک دور میں رومی نے پرسوز اشعار سے اپنے قوم کے دلوں میں جوش و حرارت
 پیدا کی۔ مولانا روم کا یہ فکری جہاد اقبال کے لئے مایہ الہام ثابت ہوا۔ وہ بھی رومی کی طرح مخالف قوتوں کے
 خلاف مقابلہ کرنے لگے اور اپنے فکر و فن سے انہوں نے دنیائے اسلام کی مردہ رگوں میں روحانیت اور خود
 شناسی کی حرارت پیدا کی۔ وہ رومی کو عصر کہن کے فتنوں کا علاج جانتے تھے اور اپنے آپ کو دور حاضر کے فتنوں
 کا علاج سمجھتے تھے۔

چو رومی در حرم دادم اذان من ازو آموختم اسرار جان من

یہ دور فتنہ عصر کہن او بہ دور فتنہ عصر روان من ۱۴
 رومی کے ساتھ اقبال کی عقیدت مندی کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ رومی کے فلسفہ میں اسلامی افکار
 و عقائد کے ساتھ سوز عشق و ایمان نمایاں ہے۔ جذبہ عشق رومی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے جس سے اقبال
 بہت متاثر ہوئے انہوں نے اپنی شاعری میں عشق کو مرکزی حیثیت دی۔ نکلسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:
 ”یہ لفظ عشق نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ عشق کسی شے کو اپنے اندر جذب
 کر لینے اور جزو بنا کر اپنا لینے کی آرزو کا نام عشق ہے جس کا کمال یہ ہے کہ تخیل پیدا کرے۔
 قدر و مرتبہ پہچانے اور ساتھ ہی ادراک کامل سے اس کو بروئے کار بھی لائے۔ حقیقت میں
 عشق کا کام یہ ہے کہ عاشق و معشوق کو متمیز کر کے اپنی اپنی جگہ انفرادی شخصیت اور اہمیت
 بخش دے۔“ ۱۵

اقبال نے عشق کی شرح میں ایسے نکات بیان کئے ہیں جو قدیم صوفیاء کے ہاں نظر نہیں آتے۔ دراصل
 اقبال کے نزدیک عشق کا مفہوم قدیم تصوف سے الگ ہے۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ عشق کے ذریعے کائنات کو
 مسخر کر لیں۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں۔

”اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شعراؤں کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف
 ہے۔ اس کے ہاں عشق وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے فطرت کی
 تسخیر کا کام بھی لیتا ہے اور اس کے ذریعہ سے اپنے دل کو کائنات سے متحد بھی کرتا ہے“ ۱۶
 اکثر صوفیاء کے ہاں عشق فعال و خلاق نہیں پایا جاتا ہے۔ وہاں زیادہ تر استغراق و خلوت ہے۔ اقبال
 خلوت کو روح کی پرورش کا ذریعہ جانتے تھے لیکن وہ چاہتے تھے کہ اس تربیت باطنی کا نتیجہ جلوت میں ظاہر
 ہو جائے جو انسان کی زندگی میں انقلاب کا سبب بن جائے۔ اقبال کے نزدیک عشق کی بہترین مثال
 حضور پاک کی زندگی ہے جس میں خلوت اور جلوت کا غیر معمولی توازن پایا جاتا ہے۔

جلوت او روشن از نور صفات خلوت او مستنیر از نور ذات
 عقل او را سوئے جلوت می کشد عشق او را سوئے خلوت می کشد ۱۷
 اقبال بھی رومی کی طرح عشق کو انسان کا مقصد حیات جانتے ہیں لیکن یہ عشق ذات الہی سے

ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک جب کوئی شخص، عشق الہی میں کامل ہو جاتا ہے تو وہ نیابت الہی کے مرتبہ پر پہنچتا ہے۔ ایسے شخص کی ایک نگاہ تقدیر کو بدل سکتی ہے۔ اس عشق کی بدولت ناکشودہ راہیں کھلنے لگتی ہیں۔ اقبال اور رومی کے نزدیک عشق، ایمان ہی سے پیدا ہوتا ہے اور ایمان کا پہلا جزء اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار ہے۔ اس کے بعد اتباع رسول اور ان کی تقلید کرنا عشق ہے۔ جس دل میں عشق خدا و رسول نہ ہو اس دل میں ایمان نہیں، اس لیے اقبال عشق اور ایمان کو مرادف سمجھتے ہیں۔

زندگی را شرع و آئین است عشق اصل تہذیب است دین، دین است عشق
دین نگرود پختہ بے آداب عشق دین بگیر از صحبت ارباب عشق
ظاہر او سوزناک و آتشیں باطن او نور رب العالمین ۱۸
اقبال کا پیغام عشق یہ ہے کہ انسان اپنے دل میں شدت کی آرزو و یقین پیدا کرے۔ جب یہ ایمان و یقین پیدا ہو جائے تو تنخیر کائنات کا مرحلہ آسان ہوگا۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق ۱۹
اس قوت کو حاصل کرنے کے لئے عشق کی ضرورت ہے۔ جب دل عشق سے بہرہ مند ہو تو زندگی کی ساری پریشانیاں دور ہو جاتی ہیں۔ اقبال اپنی مشہور نظم مسجد قرطبہ میں عشق کی صفت اس طرح بیان کرتے ہیں۔
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ عشق ہے اصل حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو عشق خود ایک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق دم جبریل، عشق دل مصطفیٰ عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات عشق سے نور حیات، عشق سے نار حیات ۲۰

رومی کی طرح اقبال کے نزدیک بھی عشق بڑا وسیع معانی رکھتا ہے۔ ان دونوں کے خیال میں اگر عشق نہ ہوتا تو یہ دنیا بھی پیدا نہ ہوتی۔ حیات کی سرگرمیوں کا اہم عنصر عشق ہے اور انبیائے الہی اس کے مبلغ رہے ہیں۔ اس عشق کی فطرت یہ ہے کہ وہ محبوب کی مرضی کو اپنی مرضی پر مقدم جانتا ہے۔ عشق ہی کی وجہ سے امام

حسین علیہ السلام نے اپنے خاندان اور عزیزوں کی قربانی دی ہے۔
 کھول کے کیا بیاں کروں سر مقام مرگ و عشق عشق ہے مرگ با شرف مرگ حیات بے شرف ۲۱
 اس عشق ہی نے خلیل اللہ کو آگ میں کود جانے کا حوصلہ بخشا۔
 پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
 بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی ۲۲
 رومی اور اقبال دونوں اس عشق کو کائنات کی روح رواں سمجھتے ہیں جس سے اسرار حیات آشکار ہوتے
 ہیں۔ رومی کہتے ہیں:

ہر نفس آواز عشق می رسد از چپ و راست مابفلک می رویم عزم تماشا کراست ۲۳
 اور اقبال کہتے ہیں:

گریہ ما بے اثر نالہ مانا رساست حاصل این سوز و ساز یک دل خونین نواست ۲۴
 ان دونوں کے خیال میں ہر چیز کی اساس عشق ہے۔ مخلوقات میں انہیں سب کچھ خدا کا عشق نظر آتا
 ہے اور کائنات میں جو ارتقاء ہے اس میں بھی جو ہر عشق ہی کا فرما ہے۔ رومی کہتے ہیں:

دور گردونہا ز موج عشق دان گر نبودے عشق بفسردے جہاں
 کی جمادی محو گشتی درنات کی فدای روح گشتی نامیات
 ذرہ ذرہ عاشقاں آن جمال می شتابد در علو ہچوں نہال ۲۵
 اور اقبال کہتے ہیں:

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق بجان ما بلا انگیزی عشق
 اگر این خاکدان را واشکانی درویش بگری خوزیزی عشق ۲۶
 جو ہر عشق تمام کائنات کو ہم رنگ بنا دیتا ہے، خاک و افلاک سب عشق سے مالا مال ہیں عشق ہی ساری
 کائنات کی رونق ہے اور حیات انسانی کی ساری ہنگامہ آرائیاں اسی کی رہن منت ہیں، ارتقاء کی منزلیں طے
 کرنے میں عشق کے ذریعہ ہی وصل الہی تک پہنچنا ممکن ہوگا۔ رومی اور اقبال نزدیک آدم فوراً واصل باللہ نہیں
 ہوئے بلکہ عشق کی وجہ سے اس پر ایک طویل مہجوری و فراق طاری ہوگئی۔ رومی کہتے ہیں:

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش ۲۷
اقبال بھی کہتے ہیں:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر ۲۸
رومی کہتے ہیں عشق بغیر پاؤں کے آسمانوں کا رخ کرتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں بھی عشق ایک
جست میں زمین و آسمان کا فاصلہ طے کر لیتا ہے۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں ۲۹
اقبال کے ہاں عشق کا ایک وسیع تر تصور بھی موجود ہے جس میں سوز و ساز رومی اور حیرت فارابی بھی
شامل ہے کیونکہ یہ سب عشق ہی کے مختلف روپ ہیں۔

عشق است کہ درجانت ہر کیفیت انگیزد از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی ۳۰
مذکورہ مباحث کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ عشق کے وصف میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ
سب ایک نظام فکر کے زیر اثر ہے۔ عشق کے تاثر میں وہ وہیں جا پہنچا جہاں ان کا مرشد رومی پہنچا تھا۔ اقبال نے
بھی اپنی شاعری میں رومی کی طرح عشق ہی کو آدم کی حقیقی خودی کا جوہر قرار دیا۔ کیونکہ وہ اس حقیقت سے پوری
طرح آگاہ تھے کہ:

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا کیا عشق پائدار ہے ناپائدار کا
وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک اس میں مزہ نہیں طیش و انتظار کا ۳۱
”تصور عقل“:

مولانا روم کے ہاں عقل اور عشق کا جا بجا موازنہ ملتا ہے۔ جس طرح انہوں نے عشق کی حقیقت کو بے
نقاب کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح عقل کی ماہیت پر بھی عارفانہ روشنی ڈالی ہے۔ رومی کی رائے میں عقل
کا مفہوم قدیم صوفیاء سے الگ ہو گیا ہے۔ ان کے نزدیک عقل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہے ”عقل جزئی“ جو اس
دنیا میں ہماری رہبری کرتی ہے۔ اس عقل جزئی کا کام جسم کی مادی خواہشات کی تکمیل ہے۔ وہ عمل کا ایک آلہ
ہے جس سے جسم کی نفسیات اور ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے کیونکہ اس کا مقصد صرف دنیا کی لذت و آرام ہے،

اس عقل جزئی کے ذریعہ حقیقت روح کی معرفت ممکن نہیں۔ دوسری عقل کو رومی ”عقل کلی“ یا ”علم الہی“ کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں عقل جزئی کو اس عقل کلی پر قربان کر دینا چاہیے۔

ای ببردہ عقل ہدیہ تا الہ عقل آنجا کمترست از خاک راہ ۳۲
رومی کہتے ہیں جب عقل جزئی، عقل کلی کے تابع ہو جائے تو ایمان پیدا ہوتا ہے۔ اس ایمان کے نتیجے میں عشق پیدا ہوتا ہے۔ عشق سے علم و عمل میں قوت اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ نتیجتاً انسان قرب الہی کے مقامات تک پہنچ جاتا ہے۔ عقل جزئی اور عقل کلی کے تفاوت کو رومی نے اس طرح واضح کیا ہے۔

این تفاوت عقلہا رانیک داں در مراتب از زمیں تا آسمان
ہست عقلے ہچو قرص آفتاب ہست عقلے کمتر از زہرہ و شہاب
ہست عقلے چون چراغ سرخوشی ہست عقلے چوں ستارہ آتشی
عقلہاے خلق عکس عقل او عقل او مشک است و عقل خلق بو
مظہر حق ست ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر مجوس ۳۳
(انسانی عقلیں مشترک ہوتے ہوئے بھی ایک درجے کی نہیں ہیں۔ بے شمار درجے ہیں کوئی آفتاب ہے، کوئی زہرہ، کوئی شہاب، کوئی چراغ اور کوئی آتشیں ستارہ۔ انسانی عقلوں میں فرق کا یہ فائدہ ہے کہ کم عقل پر غفلت کا پردہ پڑ جائے تو عالی مرتبہ عقل اس کے پردہ غفلت کو چاک کر کے یزدان بین نور سے اسے منور کر دے اور اس کو باری تعالیٰ کی طرف متوجہ کر دے۔)

مولانا روم نے روایتی عقل و عشق کے تصور سے انحراف کر کے اس میں نئی وسعت پیدا کی۔ رومی سے پہلے یونانی فلسفہ کے زیر اثر مسلمان مفکروں نے عقل و عمل کو غیر معمولی اہمیت دے دی تھی۔ ان مفکروں میں فارابی، یونانی فلسفہ سے بہت متاثر تھے اور انہوں نے فلسفیانہ اور عقلی مباحث کو وسعت بخشی۔ طوسی نے ان فلسفیانہ نظریات سے تصوف میں نئی راہیں پیدا کر کے اس کو رواج دیا۔ ابن سینا بھی ارسطو کے مفسر کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہ اسلامی حکماء اور مفکرین جو یونانی فلسفہ سے متاثر تھے اس بات کو سمجھ نہ سکے کہ عقل و فکر اس لیے ناقص اور نارسا ہے کہ مکانی تصورات میں محصور ہے اور ذات شخص کے ادراک سے قاصر ہے۔ اس یونانی فلسفہ کے خلاف سب سے پہلے امام غزالی نے آواز بلند کی۔ انہوں نے تصوف کو دین کے نظام میں داخل کر کے

مذہب کی وجدانی بنیاد کو مستحکم کیا۔ امام غزالی نے وجدان و عشق کو ادراک حقیقت کا ذریعہ قرار دیا اور اپنے نظریے سے عالم اسلام کو بہت متاثر کیا۔ اس کے بعد صوفی مفکروں میں جنہوں نے عشق الہی کی تعلیم دی بایزید بسطامی، شیخ محی الدین ابن عربی اور مولانا جلال الدین رومی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان مفکروں نے عقل کے مقابلے میں عشق پر زور دیا اور اس بات پر اصرار کیا کہ عشق الہی کے ذریعے سے منزل مقصود کا پتا چل سکتا ہے۔ وہ وصل کو مقصد حیات سمجھتے تھے اور ادراک حقیقت کو عقل و استدلال سے نہیں بلکہ روحانی تاثرات اور عشق سے امکان پذیر جانتے تھے۔ مولانا روم خود ایک صوفی تھے اور تصوف کے فلسفہ سے انہیں خاص تعلق تھا۔ انہوں نے عقل پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔ وہ عقل و خرد کے منفی پہلوؤں پر بار بار اظہار خیال کر کے کہتے تھے کہ عقل ایک حد تک تو ہماری رہنمائی کر سکتی ہے مگر دقیق ترین حقائق کو سمجھنے کے لئے عشق کی ضرورت ہوتی ہے۔

شمس کی ملاقات سے پہلے رومی عقل کی زبان استعمال کرتے تھے اور دینی مسائل پر نثر میں اظہار خیال کرتے تھے۔ فیہ مافیہ میں فلسفیانہ مسائل پر ان کی دقیق اور منطقی بحثیں ملتی ہیں۔ شمس کی آمد کے ساتھ ہی رومی عقلی و منطقی مسائل سے قطع تعلق کر کے اپنے احساسات کے سامنے بے بس نظر آتے ہیں۔ ان احساسات نے انہیں عشق و آلام عشق سے روشناس کیا اور ان کی معاشرتی موافقت کا سارا سلسلہ درہم برہم کر دیا۔ جب رومی کے احساسات کا اظہار ہوا تو وہ نثر میں نہیں بلکہ شاعری میں تھا اور اس میں انہیں جو کامیابی حاصل ہوئی وہ حیرت انگیز تھی۔

رومی عقل کی کوتاہی اور نارسائی پر تنقید کر کے کہتے تھے کہ عقل ہمیشہ حواس سے برسر پیکار رہتی ہے۔ وہ نتائج اور عواقب کا اندازہ لگاتی ہے۔ عقل ناچیز زمان و مکان سے آگے نہیں جاسکتی کیونکہ وہ حواس کے اندر محصور ہے۔ رومی نے مثنوی میں ”موسیٰ اور چرواہا“ کی حکایت میں اس بات کو بڑی خوبی سے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس حکایت میں موسیٰ نے ایک سادہ لوح چرواہے کو اللہ تعالیٰ سے اپنے دل کی باتیں کرتے ہوئے سنا۔ وہ کہہ رہا تھا کہ اے میرے خداتم کہاں ہو؟ اگر میرے سامنے ہوتے تو میں تمہاری خدمت کرتا، تمہارے جوتے سیتا، تمہیں کنگھی کرتا، تیرے کپڑے دھوتا، جوئیں مارتا، تیرے لیے دودھ لاتا، تیرے ہاتھوں اور پاؤں کو بوسہ دیتا، آرام کے وقت تمہارے کمرے کو صاف کرتا۔

دید موسیٰ یک شبانی را براہ کو ہی گفت ای کریم و ای الہ

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانہ سرت
 تو کجایی تاکہ خدمتہا کنم جامہ ات را دوزم و بنجیہ زخم
 دستکت بوسم بمالم پائیکت وقت خواب آید برو بم جایکت
 ای خدای من فدایت جان من جملہ فرزندان و خان و مان من ۳۴
 چرواہا کے اس ناپسندیدہ انداز پر موسیٰ غضب ناک ہو گئے اور کہنے لگے کہ یہ کیا بکواس کر رہے ہو؟
 تمہیں ایسے کفر آمیز باتوں کی مجال کیسے ہوئی؟

گفت موسیٰ ہای خیرہ سر شدی خود مسلمان ناشدہ کافر شدی
 این چہ ژاژست و این چہ کفرست و فشار پنہ ای اندر دہان خود فشار ۳۵
 لیکن موسیٰ کے اس تادیب کرنے پر خدا نے ان کو سرزنش کی:

وہی آمد سوے موسیٰ از خدا بندہ مارا ز ما کردی جدا
 تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی
 ہر کسی را سیرتے بہادہ ایم ہر کسی را اصطلاحی دادہ ایم
 ما برون را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را ۳۶
 (اللہ تعالیٰ کی جانب سے موسیٰ پر وحی آئی کہ تم نے ہمارے بندے کو ہم سے جدا کر دیا۔ تم ملانے کے لئے آئے ہو جدا کرنے کے لیے نہیں۔ ہم نے ہر شخص کی ایک طبیعت بنائی ہے، ہم نے ہر شخص کو ایک اصطلاح دی ہے۔ ہم ظاہر کو نہیں دیکھتے ہیں بلکہ باطن پر توجہ دیتے ہیں)

اس طرح رومی عشق کے مذہب کو ہر چیز پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اپنے اشعار میں ہر جگہ عقل و عشق کا موازنہ کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بے لگام عقل کے مقابلے میں عشق کی دعوت دی ہے۔ وہ عشق کو زندگی کی قوت محرکہ سمجھتے تھے جس کے ذریعہ زندگی لذت ارتقاء سے بہرہ مند ہوتی ہے۔ ان کے خیال میں اگر صرف استدلال اور منطق سے ہی دین کے اسرار و رموز کو سمجھنا ممکن ہوتا تو مشہور فلسفی فخر الدین رازی، دین کے محرم اسرار ہوتے۔

اندیس بحث ار خرد رہ میں بدے فخر رازی راز دار دین بدے ۳۷

یہ عقل جزئی وہم اور شک میں ڈوبی ہوئی ہے، وہ بدگمانی و خود غرضی کا شکار ہے، وہ حقائق کا تجزیہ و تشریح کر سکتی ہے لیکن زندگی کی گونا گوں کیفیتوں کو پوری طرح سمجھنے سے عاجز ہے۔ رومی ایک شعر میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عقل اگر ترقی کرگی تو خود لوح محفوظ بن جائے گی اور نارسا نہیں رہے گی۔

منع حکمت شود حکمت طلب فارغ آید او ز تحصیل و سبب
لوح حافظ لوح محفوظے شود عقل او از روح محفوظے شود ۳۸

البتہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ رومی اگرچہ ہر جگہ عشق و عقل کی جنگ میں عشق کو ترجیح دیتے ہیں مگر وہ پوری طرح عقل کو مسترد نہیں کرتے اور اس کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ رومی کے نزدیک دین و مذہب کا جو ہر یہی دو اقدار یعنی عقل و عشق کا باہمی تعلق ہے، لیکن اس میں وہی علم قابل اعتنا ہے جو دل کے تاروں کو مرتعش کرتا ہے اور باطنی اسرار و حقائق کے ادراک کا باعث بنتا ہے۔ وہ عشق و عقل کا باہمی رابطہ اس قسم کا جانتے ہیں کہ عشق الہی، دین کا جو ہر ہے باقی سب فروع ہیں۔ اگر عقل جو ہر عشق سے ہم آہنگ ہو تو وہ نور خداوندی ہے اور اگر بے قابو ہو جائے تو ابلیس کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔

داند آنکو نیک بخت و محرم است زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است ۳۹

رومی کے خیال میں جب علم دل پر اثر انداز ہوتا ہے تو وہ مددگار ثابت ہوتا ہے ورنہ حصول علم دنیا میں ایک بوجھ ہے۔ اسلام بھی انسان کو تفکر و تدبر کی تلقین کرتا ہے اور عقل استعمال نہ کرنے والوں کو جانوروں کی طرح سمجھتا ہے۔ قرآن کریم جس قسم کی عقل استعمال کرنے کی تعلیم دیتا ہے وہ آفاق و انفس کے وسیع معرفت و شناخت پر مبنی ہوتا ہے تاکہ اس علم سے صحیح نتائج اخذ ہو سکیں اس لیے عقل کو عشق سے وابستہ کرنا چاہیے۔

رومی کا پیام اور ان کی تعلیم یہ ہے کہ صرف عقل و علم انسان کو منزل مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ یہ کام عشق کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہمیں عشق کو اپنا رہنما بنانا چاہیے۔ حقائق حیات روح کے اندر مضمر ہیں لیکن عقل اور مادی خواہشات کی وجہ سے یہ حقائق دل پر منعکس نہیں ہوتے۔ جو شخص حقیقی علم کے لئے تزکیہ نفس کرے تو حقائق کی ماہیت اس کے دل پر منکشف ہو جاتی ہے۔

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بہ بنی ذات پاک صاف خود ۴۰

تصور عقل کے بیان میں اقبال کا موقف وہی ہے جو رومی کا ہے۔ اس سلسلے میں وہ رومی سے بہت

متاثر ہوئے۔ اقبال عقل و عشق کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اس میں جا بجا رومی سے فیض حاصل کرتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

”اقبال نے عقل و عشق کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اساسی طور پر رومی میں موجود ہے اور جا بجا اقبال اس سے فیض حاصل کرتا اور مریدی کا اقرار کرتا ہے۔“ ۱۲

رومی اور اقبال دونوں کے ہاں عقل اور عشق کا مضمون مشترک ہے۔ اقبال بھی رومی کی طرح عقل کو عشق کے مقابلے میں ناقص اور ناقابل اعتبار تصور کرتے ہیں۔ رومی کی تعلیمات کے زیر اثر اقبال نے بھی عقل کی دو قسمیں قرار دی ہیں، عقل جزئی اور عقل کلی۔ وہ بھی رومی کی طرح عقل جزئی کو عقل کلی پر قربان کر دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ ایک شعر میں اقبال عقل جزئی اور عقل کلی کا تقابل اس طرح کرتے ہیں۔

عقل خود ہیں دگر و عقل جہاں ہیں دگر است	بال بلبل دگر و بازوے شاہین دگر است
دگر است آنکہ برد دانہ افتادہ ز خاک	آنکہ گیرد خودش از دانہ پروین دگر است
دگر است آنکہ زند سیر چمن مثل نسیم	آنکہ در شد بہ ضمیر گل و نسیرین دگر است
دگر است آنسوے نہ پردہ گشادں نظرے	ایں سوے پردہ گماں و ظن و تخمیں دگر است
اے خوش آن عقل کہ پہناے دو عالم با اوست	نور افرشتہ و سوز دل آدم با اوست ۱۳

اقبال بھی رومی کی طرح اس عقل جزئی سے نالاں ہیں۔ ان کے خیال میں عقل دلیل تراشی کرتی ہے، مصلحت اندیش ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں سارا فساد اس عقل جزئی کی وجہ سے ہے، اس سے رہرو کی آنکھیں روشن ہو سکتی ہیں لیکن باطن کے اسرار و رموز اس پر نہیں کھلتے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغ رہ گزر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے؟ ۱۴

اقبال بھی اپنے مرشد کی اس بات سے متفق ہیں کہ عقل کے ذریعے سے ادراک ذات ممکن نہیں وہ عقل کو کرم کتابی سے تشبیہ دے کر کہتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے کہ تم حقیقت زندگی کی حکمت، کتابوں سے حاصل کرنا چاہتے ہو لیکن حیرت میں گرفتار ہو کر تمہیں اپنی نارسائی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

شنیدم شعی در کتب خانہ من بہ پروانہ می گفت کرم کتابی

باوراق سینا نشین گرفتم بے دیدم از نسخہ فاریابی
 نفہیدہ ام حکمت زندگی را ہمان تیرہ روزم ز بے آفتابی
 نگو گفت پروانہ نیم سوزی کہ این نکتہ را در کتابے نیابی
 تپش می کند زندہ تر زندگی را تپش می دہد بال پر زندگی را۴۴

اس جزئی عقل کے سامنے اقبال جا بجا عشق کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی اہمیت کو بیان کرتے ہیں۔
 ان کے نزدیک عقل زندگی کے تحفظ کے لیے ایک آلہ کی حیثیت رکھتی ہے لیکن چونکہ اس کا ربط حواس خمسہ سے
 ہوتا ہے لہذا اس کا میدان عمل وسیع نہیں۔ وہ اپنی شاعری میں عشق کی اہمیت کو جا بجا بیان کر کے عقل کے ساتھ
 اس کا موازنہ بھی کرتے ہیں تاکہ عقل کی کمزوری نمایاں ہو سکے۔ ایک منظوم مکالمہ میں اقبال، عقل اور عشق کا
 موازنہ اس طرح کرتے ہیں۔

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا
 ہوں زمیں پر، گزر فلک پہ مرا
 کام دنیا میں رہبری ہے مرا
 ہوں مفسر کتاب ہستی کی
 بوند اک خون کی ہے تو لیکن
 دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے
 راز ہستی کو تو سمجھتی ہے
 ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
 علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے
 علم کی انتہا ہے بے تابی
 شمع تو محفل صداقت کی
 تو زمان و مکان سے رشتہ بپا
 کس بلندی پہ ہے مقام مرا

بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
 دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں
 مثل خضر خجستہ پا ہوں میں
 مظہر شان کبریا ہوں میں
 غیرت لعل بے بہا ہوں میں
 پر مجھے بھی تو دیکھ، کیا ہوں میں
 اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
 اور باطن سے آشنا ہوں میں
 تو خدا جو خدا نما ہوں میں
 اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
 حسن کی بزم کا دیا ہوں میں
 طائر سدرہ آشنا ہوں میں
 عرش رب الجلیل کا ہوں میں۴۵

عقل و عشق کے تقابل میں اقبال اور رومی کبھی کبھی عقل کو مکمل طور پر مسترد کر دیتے ہیں اور اس کے سامنے عشق کو ایک منفرد اور اعلیٰ چیز بنا کر پیش کرتے ہیں۔ رومی کہتے ہیں:

داند آنکو نیلجت و محرم است زیر کی زالیس و عشق از آدم است ۴۶
اور اقبال کہتے ہیں:

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب ۴۷
ایک شعر میں اقبال مولانا روم سے پوچھتے ہیں:
خاک تیرے نور سے روشن بصر غایت آدم خبر ہے یا نظر؟ ۴۸
رومی یہ جواب دیتے ہیں:

آدمی دید است باقی پوست ست دید آنست آنکہ دید دوست است ۴۹
اس طرح اقبال کے ہاں علم کا مضمون بھی اکثر عشق کی توصیف کے ساتھ ملتا ہے۔ وہ ایک شعر میں علم و عشق کا موازنہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن	عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین وطن
بندہ تخمین وطن کرم کتابی نہ بن	عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات	علم مقام صفات، عشق تما شائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات	علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب
عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دین	عشق کے ادنی غلام صاحب تاج و نگین
عشق مکان و مکیں، عشق زمان و زمین	عشق سراپا یقین اور یقین فتح باب
عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام	علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب ۵۰

مذکورہ تفصیلات سے یہ خیال کرنا کہ اقبال عشق کے سامنے عقل و علم کے دشمن ہیں غلط ہوگا۔ علامہ اقبال کو جب عقل و عشق کے تقابل پر غور کرنے کا موقع ملا تو ان کو یہ محسوس ہوا کہ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے عقل کے مقابلہ میں عشق کی زیادہ ضرورت ہے۔ قوموں کی تعمیر میں عقل و خرد ناگزیر ہے لیکن ایک افسردہ اور مایوس قوم کو زندگی اور موت بخشنا صرف عشق کی بدولت ممکن ہے۔ اقبال کا یہ خیال تھا کہ

قوم کو اس مایوسی سے باہر نکلنے کے لیے علم کے حصول میں کوئی بندش نہیں لیکن اس علم میں مثبت تدبیر و تفکر چاہیے۔ ان کے نزدیک کوئی معاشرہ صحیح علم و فکر کے بغیر آگے بڑھ نہیں سکتا۔ یہ وہی علم ہے جو انسان کو اوج فلک پر لے جاتا ہے۔ اگر یہ علم روحانی حقائق سے آشنا ہو جائے تو اعلیٰ ترین مقاصد یعنی ادراک حقیقت تک پہنچے گا۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی رائے ہے:

”عقل و علم اور عشق کا تقابل اقبال کا خاص مضمون ہے۔ یہ مضمون صدیوں سے مسلمانوں کے ادب میں حکیمانہ، صوفیانہ اور متصوفانہ شاعری کا ایک دلچسپ موضوع رہا ہے اور اقبال سے پہلے لوگوں نے اس مسئلے میں بڑی نکتہ آفرینیاں کی ہیں لیکن اس کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ پہلوں نے جو کچھ کہا اس کا بہترین جوہر اور خلاصہ بھی اقبال کے کلام میں موجود ہے۔“ ۱۵

اس تقابل میں اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ عشق اعلیٰ ترین ذریعہ علم ہے۔ علم اسی ذریعے سے والا ترین مقام یعنی مقام یقین تک پہنچ سکتا ہے۔ عقل اگر صرف ادنیٰ سطح پر کام کرے تو یہ شک و تردید سے آگے نہیں بڑھتی، لیکن یہاں اقبال کے خیال میں عقل و عشق میں کوئی تناقض نہیں بلکہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ رومی کے مقابلے میں اقبال کے کلام میں عقل و عشق کا یہ اتحاد زیادہ نمایاں ہے کیونکہ اقبال نے جدید عصر کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر عقل کو عشق سے وابستہ کیا ہے۔ وہ اس اتحاد کو اس طرح پیش کرتے ہیں۔

غریباں را زیر کی ساز حیات	شرقیوں را عشق راز کائنات
زیر کی از عشق گردد حق شناس	کار عشق از زیر کی محکم اساس
عشق چوں با زیر کی ہمبہر شود	نقش بند عالم دیگر شود
خیز نقش عالم دیگر بنہ	عشق را با زیر کی آمیز دہ ۵۲

الغرض رومی اور اقبال کے خیال میں علم اور عقل، جذبہ عشق کے ذریعے سے ادراک حقیقت کر سکتے ہیں۔ استدلالی علم میں انتشار اور دوئی باقی رہتی ہے لیکن وجدانی علم حواس و علامات سے گزر کر حقیقت تک پہنچتا ہے۔ زندگی کے اسرار و رموز کو صحیح طور پر سمجھنا عقل و عشق کے اتحاد سے امکان پذیر ہوتا ہے۔ یہ اتحاد اور امتزاج زندگی کے لئے ایک پیغام ہے۔

نوا مستانه در محفل زدم من شرار زندگی بر گل زدم من
دل از نور خرد کردم ضیا گیر خرد را بر عیار دل زدم من ۵۳
وہ دونوں اس تصور سے متفق ہیں کہ محض استدلال، علم اور عقل سے معرفت کامل تک رسائی ممکن نہیں
بلکہ عشق کے ذریعے سے اس کا حصول ممکن ہے۔ یہ مشترک صوفیانہ نقطہ نظر رومی اور اقبال کے ہاں بہت اہم
ہو جاتا ہے۔

”تصور خودی“:

مولانا رومی اسرار قرآن کے محرم سمجھے جاتے ہیں۔ وہ احکام قرآن کے ظاہر سے زیادہ اس کے باطن
پر توجہ دیتے ہیں۔ ان روحانی خیالات میں ان کا تصور خودی قرآن کریم کی تعلیمات کے موافق ہے۔ وہ اپنے
تصور خودی کے ضمن میں ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں جس نے اپنے
نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔

مولانا روم کو اپنے دور کے علماء سے شکایت یہ تھی کہ یہ لوگ علمی مسائل پر خوب توجہ دیتے ہیں لیکن جو چیز
سب سے زیادہ ان کے قریب ہے یعنی خودی، انہیں اس کا کوئی علم نہیں۔ ایسے ہی علماء جو اپنی معرفت
اور شناخت پر توجہ نہیں دیتے ہیں رومی کہتے ہیں کہ یہ عقل و حس کے اعتبار سے کامل ہیں مگر اپنی جان و روح کے
معاملے میں جاہل ہیں۔

صد ہزاراں فضل داند از علوم جان خود را می نداند آن ظلوم ۵۴
فیہ مافیہ میں رومی لفظ خودی کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان اصطرباب حق ہے جس طرح
اصطرباب سے اسرار فلک و نجوم آشکار ہو جاتے ہیں، اس طرح مشاہدہ باطنی سے انسان پر اسرار الہی منکشف
ہوتے ہیں۔ معرفت الہی کے لیے اپنی ذات پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔ رومی اس خود شناسی پر زور دے کر کہتے
ہیں کہ اسرار جان کو جان لینا ہی کافی نہیں بلکہ اس سے اپنے جسم کو جان میں تبدیل کرنا چاہیے تاکہ اس سے
اسرار جان کا اظہار ہو جائے گا۔

کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو جوہر خود گم مکن اظہار شو ۵۵
مثنوی اور دیوان شمس کے اشعار میں جا بجا ایسے خیالات ملتے ہیں جو قرآن کریم کی تعلیمات کے

موافق اور فلسفہ خودی کے مؤید ہیں۔ مثال کے طور پر:

دل کہ گم شدہ ست ہم از جان خویش جوی آرام جان خویش ز جانان خویش جوی ۵۶
یہاں رومی کہتے ہیں کہ انسان کے اندر ہی ایک خزانہ ہے اسے نمایاں کرنا ضروری ہے۔

اے کاش کہ تو خویش زمانی بدانی وز روے خوب خویش بودی نشانی ۵۷
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ کاش تم خود کو جانتے اور خود کا اظہار کرتے۔

تو را کہ در دو جہاں می گنجی از عظمت ابوہریرہ گمان چون برد در انبانت ۵۸
یہاں رومی کہتے ہیں کہ تمہارا باطن ابوہریرہ کی ضرب المثل زنبیل ہے جس کے اندر ہر مطلوب شے موجود ہے مگر اپنے جوہر مخفی کو نمایاں کرنے کے لیے بے خودی شرط ہے۔

در شب معراج شاہ از بیخودی صد ہزاراں سالہ رہ را کردہ طے ۵۹
اس غزل میں رومی کہتے ہیں کہ اپنے جوہر مخفی کو نمایاں کرنے کے لیے بے خودی شرط ہے۔ وہ اکثر خود کو خیر باد کہہ کر عالم بے خودی میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اہل دل، عالم بے خودی میں اپنی اصل یعنی ازلی ہستی سے قرب کا احساس کرتے ہیں۔ حضور پاک کو معراج، بیخودی ہی میں نصیب ہوئی تھی۔

رومی کے بعض اشعار میں خودی کے لفظ کے لیے 'انا' کا لفظ بھی آیا ہے جو ایگو (ego) کا مترادف ہے۔ ایک جگہ وہ کہتے ہیں۔

زان اناے بی انا خوش گشت جان شد جہان او از انای ایں جہان
از انا چون رست اکنون شد انا آفریں ہا بر اناے بے عنا ۶۰
اقبال اس مفہوم کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

اگر کوئی کہ "من" وہم و گمان است نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ داراے گمان کیست یکے در خود نگر آن بے نشان کیست ۶۱

مثنوی میں رومی وجود شخص کے لیے خود، من، ذات، خویشتن اور نفس کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ ایک

جگہ کہتے ہیں:

تا بختباند بہ بنجار و بہ فن تا بدانم من کہ پنہاں بود من ۶۲

یا:

اے خنک آن را کہ ذات خود شناخت اندر من سرمدی قصری بساخت ۶۳

یا:

ہر کہ نقص خویش را دید و شناخت اندر استکمال خود دواپہ ساخت ۶۴

ان سب اشعار کا مقصد معرفت اور ادراک خودی ہے۔ رومی کے یہاں لفظ خودی مختلف مفہوم میں مستعمل ہے لیکن رومی اسے خود بینی اور خود پرستی کے مفہا ہم سے الگ رکھتے ہیں۔ وہ خودی کے ساتھ انفرادیت کی بقا کے قائل ہیں، اس سلسلے میں انہوں نے خودی کے تصور کو ایک مؤثر انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ آگ اور لوہے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ اگرچہ لوہا آگ میں پڑنے کے بعد اس کی تمام صفات اخذ کر لیتا ہے اور بظاہر اس کا وجود بھی مٹ جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی منفرد شخصیت کو قائم رکھتا ہے۔

رنگ آہن مو رنگ آتش است ز آتش می لافند و خامش و ش است

چو بہ سرخی گشت ہنجو زرکان پس انا النارست لافش بے زبان

شد ز رنگ طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم

آتش من گر ترا شک ست وطن آزمون کن دست را بر من بزن ۶۵

رومی نے اہمیت خودی کی توضیح کرتے ہوئے اسے خود پرستی سے الگ کیا ہے۔ ان کے نزدیک جب خودی، خدا سے ہم کنار ہو جائے تو خودی اور خدا پرستی میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ رومی خود پرستی کو مذموم قرار دیتے ہیں لیکن ان کے خیال میں ایسی خود پرستی جو عرفان نفس کے راہوں پر گامزن ہو وہ عرفان الہی کے لیے پہلی شرط ہے۔

کافر نشدی حدیث ایمان چہ کنی بی جان نشدی حدیث جانان چہ کنی ۶۶

رومی کے تصور خودی کے مطابق عاشق کو اپنا وجود معشوق کے وجود میں ضم کرنا چاہیے، جب شخص اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو پہچان لے اور اس سے واقف ہو جائے تو اس کے اندر صفات الہی جھلکنے لگیں گے، اس طرح انسان اپنی خودی اور خدا دوستی کا فرق مٹا سکتا ہے۔ اس بات کو مولانا روم اپنی مثنوی میں اس طرح بیان

کرتے ہیں:

گفت معشوقی بعاشق زامتحان در صبحی کاے فلاں ابن فلاں
مر مرا تو دوست تر داری عجب یا کہ خود را راست گویا ذالکرب ۶۷
ایک معشوق نے اپنے عاشق سے پوچھا کہ تیری دوستی تیری اپنی ذات کے ساتھ زیادہ ہے یا میرے
ساتھ؟ عاشق نے کہا کہ میں تو اپنی ذات کو تمہاری ذات کے اندر ضم کر چکا ہوں۔ اب میں صرف نام ہی کو ایک
منفرد ہستی ہوں۔ کالا پتھر جو آفتاب کی شعاعوں کو جذب کر کے لعل ناب بن گیا ہے اب اس کا پتھر پین ختم ہو گیا
ہے۔ جب اس کے صفات آفتابی ہو گئے تو اس کی خود پسندی درحقیقت آفتاب پسندی ہے۔

گفت من در تو چناں فانی شدم کہ پر م من از تو از سر تا قدم
بر من از ہستی من جز نام نیست در وجودم جز تو اے خوش کام نیست
ہمچو سنگی کو شود کل لعل ناب پر شود او از صفات آفتاب
وصف آں سنگی نماںد اندرو پر شود از وصف خود او پشت و رو
بعد از آں گر دوست دارد خویش را دوستی خود بود آں اے فنی
خواہ خود را دوست دارد لعل ناب خواہ یا او دوست دارد آفتاب ۶۸
جب تک پتھر خود پرستی میں مبتلا ہے تب تک اس کی خودی کفر اور ظلمت ہے اور یہ ظلمت، نور کی ضد ہے۔

جب تک پتھر، یا قوت نہیں بننا اپنا دشمن رہے گا کیونکہ اس میں ایک ”میں“ نہیں بلکہ دو ”میں“ ہیں۔

تا نشد او لعل خود را دشمن است زانکہ یک من نیست اینجا دو من است
زانکہ ظلمانی ست سنگ اے با حضور ہست ظلمانی حقیقت ضد نور
خویش را گر دوست دارد کافر است زانکہ او مناع شمس اکبر است ۶۹

اس ضمن میں رومی ایک جگہ فرعون اور منصور حلاج کی خودی کو متمایز کر کے کہتے ہیں کہ فرعون نے اپنی
ظلماتی خودی کو حق اور حقیقت سمجھ لیا۔ اس لیے اس حالت میں اس کا انا الحق کہنا کفر ہو گیا لیکن جب منصور نے
اپنی خودی کو خدا سے ہمکنار کر کے انا الحق کہا تو وہ عین حقیقت تھی۔ فرعون نے ایک کالا پتھر ہوتے ہوئے
آفتاب ہونے کا دعویٰ کیا لیکن منصور نے عقیق بن کر اپنے آپ کو آفتاب کی ذات کہا۔

گفت فرعونى انالحق گشت پست گفت منصورى انالحق و برست
آں انا را لعنة الله درعقب وى انا را رحمة الله اے محب
زانکہ او سنگ سیه بد ایں عقیق آں عدوی نور بود و ایں عشیق
جهد کن تا سنگیت کمتر شود تا بلعلے سنگ تو انور شود
صبر کن اندر جہاد و در عنا دم بدم می بین بقا اندر فناۛے

رومی کے نزدیک خودی میں مسلسل وسعت پیدا کرنا چاہیے اور اس وسعت سے ارتقاء حاصل کرنا اور قرب الہی تک پہنچنا مطلوب ہے۔ جب انسان ماسوا کی تسخیر کر کے اس سے آگے قدم بڑھائے تو اس کی خودی مضبوط ہوگی۔ جس کے نتیجے میں یہ قوت خودی، خدا سے ہم کنار ہو جائے گی اور یہی رومی کے تصور خودی کا حاصل ہے۔ رومی کی طرح اقبال کا پورا فلسفیانہ نظام محور خودی کے گرد گھومتا ہے۔ انہوں نے تعمیر فرد و ملت کے لیے خودی کا جو تصور پیش کیا اس کے بنیادی تصورات رومی کے ہاں موجود ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کی رائے ہے کہ اقبال کا تصور خودی رومی ہی کا رہن منت ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

”بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصور یورپین فلاسفہ بالخصوص نطشے سے ماخوذ ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس تخیل کو مولانا روم سے اخذ کیا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں اس فلسفہ کو انہوں نے مولانا روم کی زبان سے اس طرح بیان کیا ہے:

روح رومی پردہ ہا را بردرید از پس کہ بارہ آمد پدید
گفتمش موجود و نا موجود چیست؟ معنی محمود و نامحمود چیست؟
گفت موجود آں کہ می خواہد نمود آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن بر وجود خود شہادت خواستن
انجمن روز الست آراستند برو وجود خود شہادت خواستند
زندہ یا مردہ یا جان بلب از سہ شاہد کن شہادت را طلب“ اے

خود اقبال کا ارشاد بھی یہ ہے کہ انہوں نے اسرار جان رومی سے سیکھے ہیں اور رومی جیسے بزرگان امت نے جو کچھ کہا ہے اسی کو انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی رائے ہے کہ۔

”اقبال نے رومی کی مریدی محض اس لئے اختیار کی وہاں اس کو عشق کی وہ کیفیت نظر آئی جس کا وہ طالب تھا۔ اس کے عشق میں بصیرت بھی ہے اور حمیت بھی اور اس کا مقصود خدا سے ہم آہنگی پیدا کر کے خودی کو خدا سے ہم کنار کرنا ہے۔“ ۲۷

اسرار خودی کے بارے میں بھی یہ خیال ہے کہ یہ مولانا روم کی مثنوی سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ اس میں اقبال نے یہ کہا ہے کہ رومی نے خواب میں ان سے کہا کہ وہ خودی کے اسرار بیان کریں:

روئے خود بنمود پیر حق سرشت کو بحرف پہلوی قرآن نوشت
گفت اے دیوانہ ارباب عشق جرمہ ای گیر از شراب ناب عشق
چون نوا از تار خود بر خاتم جنتے از بہر گوش آرام
بر گرفتہ پردہ از راز خودی وانمودم سر اعجاز خودی ۳۷

خودی اقبال کی فکر و نظر کے مباحث کا محور ہے اور انہوں نے اپنے فلسفہ حیات کو اسی نام سے موسوم کیا ہے۔ جب علامہ اقبال نے اپنے دور کے مسلمانوں کی بربادی کے اسباب پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ مسلمان قوم بے عملی کا شکار ہے اور فلسفہ وحدت الوجود کے اثر سے ترک دنیا کو نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اقبال نے اس تصور کو ختم کرنے کے لیے فلسفہ خودی پیش کیا۔ اس خودی کی تکمیل سے انسان، بندہ مومن ہو جاتا ہے۔ اس میں صفات الہیہ پیدا ہو جاتی ہیں اور انسان اس منزل پر پہنچ جاتا ہے جس کے لئے وہ اس دنیا میں بھیجا گیا ہے۔ دراصل اقبال کے نظریہ خودی کے مطابق خودی کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو پہچان لے اور اس سے واقف ہو جائے اور اس قوت کو عمل میں تبدیل کر کے اپنے مقصود زندگی کو پالے۔ اقبال نے خود اپنے تصور خودی کو اس طرح پیش کیا ہے:

”یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر دور غیر محدود کیفیات کی شیرازہ بند ہے، یہ ”خودی“ یا ”انا“ یا ”میں“ جو اپنے عمل کے رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمحل ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی

فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔“ ۴۷

خودی کا یہ لفظ، اقبال کے پیغام میں تکبر و غرور یا اردو اور فارسی کے مروجہ معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ انہوں نے خودی کو ایک اصلاحی شکل دے کر اس کو ”غیرت مندی“ کا نام دیا۔ اسرار خودی میں اقبال نے خودی کی تعریف پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔“ ۴۸

اقبال کی تصانیف میں بے شمار ایسے اشعار ہیں جن میں خودی کا تذکرہ آیا ہے۔ ایک جگہ وہ بتاتے ہیں کہ یہ جہان رنگ و بود راصل خودی کی نمود ہے۔ خودی کی ذات میں بے شمار امکانات پوشیدہ ہیں۔ ان کو بروئے کار لانے کے لیے زندگی کو ایک اعلیٰ مقصد سے وابستہ رکھنا چاہیے۔ کیونکہ خودی تخلیق کائنات کا سبب ہے۔

خودی کیا ہے راز درون حیات خودی کیا ہے بیداری کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے ۴۹

رومی کی طرح اقبال کے اشعار بھی تعلیمات قرآن کے موافق اور فلسفہ خودی کے مؤید ہیں۔ وہ دنیوی اور مادی مراتب سے بے نیاز ہو کر خودی میں ہی اپنی سر بلندی کا راز مضمر پاتے ہیں۔ خودی کی تکمیل کے ساتھ پوری کائنات مسخر ہوتی ہے۔

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش خودی کی زد میں ہے ساری خدائی ۵۰

رومی اور اقبال دونوں اس لئے قوت تسخیر پر متفق ہیں کہ اس سے انسان کی خودی مضبوط ہو کر اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اس کے اندر صفات الہی آشکار ہونے لگیں۔ ایک جگہ رومی کہتے ہیں:

زایا انائے بی انا خوش گشت جان شد جہاں او از انائے ایں جہان
از انا چوں رست اکنوں شد انا آفریں ہا بر انائے بے عنائے
اقبال بھی کہتے ہیں:

اگر گوئی کہ ”من“ وہم وگماں است نمودش چوں نمود ایں وآن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست یکے در خود نگراں بے نشان کیست ۸۹

علامہ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر بے شمار امکانات مضمر ہیں۔ خودی کو قائم رکھنے کے لیے ان ممکنات کو بروئے کار لانا چاہیے کیونکہ خودی ارتقاء طلب ہے اور اپنے ارتقاء سے عشق کی بدولت ترقی کرتی ہے۔ اقبال اور رومی کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ان دونوں کے نزدیک یہ ایک ہی چیز ہے جس کو کبھی خودی کہتے ہیں اور کبھی عشق۔ اسرار خودی میں اقبال نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ ”خودی عشق سے استوار ہوتی ہے“۔ انہوں نے عشق کے ساتھ عقل کی قوت کو تسلیم کیا لیکن اس سے زیادہ طاقتور وہ قوت خودی کو جانتے ہیں۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل ۹۰
وہ اس خودی کو دل کا مقام جانتے ہیں:

خودی کا نشیمن تیرے دل میں ہے فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے ۹۱
رومی بھی یہ کہتے ہیں کہ خدا دل میں ہے اس لیے اس کی تلاش دل میں کرنی چاہیے۔

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است من گنجم ہیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز این گنجم ایں یقین داں اے عزیز
در دل مومن گنجم اے عجب گر مرا جوئی در آں دلہا طلب ۹۲
اور اقبال کہتے ہیں:

اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیا موز ۹۳

اقبال کا خیال ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی ہے۔ مقصد آفرینی سے انسان کو اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اس تعلیم میں وہ رومی کے ہم خیال ہیں۔ رومی کہتے ہیں کہ زمین

و آسمان کی خلقت حاجت کی پیداوار ہے، حاجت ہی سے ہستی میں ارتقاء ہوتا ہے۔

پس بیفرا حاجت اے محتاج زود تا بجوشد در کرم دریاے جود ۸۴
اس خیال کو اقبال نے اس طرح ادا کیا ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را درا از مدعاست ۸۵
اس کے علاوہ اقبال تقدیر کو بھی خودی کے تابع سمجھتے ہیں۔ وہ تربیت خودی کے لیے تین مراحل بیان کرتے ہیں: پہلا مرحلہ اطاعت الہی ہے۔ یعنی عبد معبود کے ہر حکم اور اس کی ہر مرضی کو بے چوں چرا قبول کرے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار ۸۶
دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے۔ یعنی انسان اپنے نفس کا حاکم ہو محکوم نہ بن جائے اور اس کے ذریعے سے انسان، خدا کے سوا کسی اور سے مرعوب نہیں ہوتا۔

ہر کہ حق باشد چو جان اندر تنش خم نگرود پیش باطل گردش ۸۷
تیسرا مرحلہ نیابت الہی ہے۔ جب انسان اطاعت الہی اور ضبط نفس کا مرحلہ طے کر لیتا ہے تو نیابت الہی کی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔

نائب حق در جہان بودن خوش است بر عناصر حکمراں بودن خوش است ۸۸
اقبال کے خیال میں انسان جب اپنی قیمت اور منزلت سمجھتا ہے تو وہ خودی کے مقام کو حاصل کر لیتا ہے۔ وہ ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی مرضی خدا کی مرضی سے ہم کنار ہو جاتی ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے ۸۹
در اصل اقبال کے تصور خودی میں رومی کی طرح اس بات کی تعلیم ہے کہ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ یعنی عمل کے ذریعہ اپنی خودی کو پہچان لینا اور اس کے ساتھ معرفت الہی حاصل کرنا، کیونکہ خودی کی معرفت کے بغیر اللہ تعالیٰ کی معرفت بھی ممکن نہیں۔

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل یہی ہے تیرے لئے اب صلاح کار کی راہ ۹۰

”تصور ارتقاء“:

ارتقاء کا فلسفہ قدیم زمانے سے موجود ہے۔ کائنات اپنی موجودہ حالت میں جیسی اس وقت ہے نہ پہلے ایسی تھی اور نہ آئندہ ایسی رہے گی۔ اس کے نظام میں ہر لمحہ تبدیلی ہو رہی ہے اور ایسے نئے مظاہر پیدا ہوتے رہے ہیں جو کائنات میں اضافے کا سبب ہے۔ اس قسم کی مسلسل تبدیلیوں کو ارتقاء کہتے ہیں۔ ارتقاء کا فلسفہ بہت پہلے سے موجود ہے اور اس سلسلے میں اہل علم نے اپنے تجربات اور مشاہدات کو پیش کیا ہے۔ ”ڈارون“ کے اکتشافات سے بھی علم ہوتا ہے کہ زندگی اصل میں مادی ہے، مادی اجزاء اپنی ترکیبوں کے سفر میں ایسے مرحلے پر پہنچ گئے کہ مادہ خود شعوری کی منزل پر آ گیا، اس خود شعوری کا نام روح ہے۔ ڈارون کے نزدیک یہ ترقی میکائیکی اور اتفاقی تھی اور زندگی کا مقصد محض مادی ماحول سے مطابقت پیدا کر کے اپنی بقا کا سامان مہیا کرنا ہے۔ دوسرے حکماء بھی کہتے ہیں کہ مختلف جانداروں میں زندہ رہنے کے لیے مختلف قسم کی حاجتیں پیدا ہوئیں اور اس کے مطابق ان کی فطرت میں مناسب تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس ارتقائی نظریہ میں سب اس بات پر متفق تھے کہ اس عالم مادی کا ارتقاء انسان تک پہنچ کر رک گیا ہے۔ ان کے خیال میں اب انسان عقلی لحاظ سے ترقی کر سکتا ہے۔ اخلاقی، معاشرتی اور ہر لحاظ سے وہ بہتر ہو سکتی ہے لیکن انسان کا کسی خلق جدید میں مبدل ہونا ممکن نہیں۔ عصر جدید میں بھی اس نظریہ ارتقاء کو پیش نظر رکھ کر اکثر حکماء کہتے ہیں کہ حیوانات نے ادنیٰ ترین جمادات سے ترقی پا کر اپنی حاجتوں کے مطابق مناسب تبدیلی پیدا کر لی ہے کیونکہ زندگی ہر جگہ ارتقاء پذیر ہے۔

مولانا روم نے ڈارون سے بہت پہلے نظریہ ارتقاء کی مختلف منازل، جمادات، نبات، حیوان اور انسان کا ذکر کیا تھا۔ لیکن وہ انسانیت کو آخری منزل قرار نہیں دیتا بلکہ ارتقاء عمل سے آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اسی طرح ڈارون نے جو نظریہ ارتقاء پیش کیا ہے وہ رومی کے نظریہ ارتقاء کے مقابلے میں بہت خام ہے۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ خلق کیا ہے وہ کسی حاجت ہی سے کیا ہے اور اس کا کوئی ارتقائی مقصد یا منزل ہے۔

گر نبودی حاجت عالم زمین	نافریدے بیچ رب العالمین
ور نبودی حاجت افلاک ہم	ہفت گردوں نافریدے از عدم
پس کمند ہست ہا حاجت بود	قدر حاجت مرد را آلت بود

پس چو حاجت شد کمند هست با قدر حاجت میرسد از حق عطا ۹۱
علامہ اقبال بھی اسی نظریہ کو صحیح سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

کبک پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا منقار یافت ۹۲
رومی کے نزدیک انسان ترقی کرتے کرتے ایک دن فرشتہ بن جائے گا اور پھر آگے بڑھ کر خدا میں مل جائے گا اور جہاں سے آیا تھا وہیں چلا جائے گا۔

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بخواں سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کے زمردن کم شدم
حملہ دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون گویدم کہ انا الیہ راجعون ۹۳
رومی کے نزدیک تمام ہستیاں خدا سے صادر ہو کر خدا کی طرف واپس جا رہی ہیں اس رجعت میں کائنات پختگی کی طرف جا رہی ہے۔ زندگی آگے کی طرف بڑھ رہی ہے، اعلیٰ تر مقام میں پختہ ہونے کے بعد پھر ادنیٰ درجہ میں زوال نہیں ہوتا۔ وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ انگور جب کچا ہوتا ہے تو اسے غورہ کہتے ہیں، جب وہ انگور بن جائے تو یہ محال ہے کہ وہ پھر سے غورہ بن جائے۔

ہیچ انگوری دگر غورہ نشد ہیچ میوہ پختہ باکورہ نشد ۹۴
مثنوی میں رومی نے نظریہ ارتقاء کو مختلف انداز میں ہر جگہ پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ انسان اپنی ہستی کے آغاز میں عناصر اربعہ آتش، باد، آب اور خاک کی منزل میں تھا اگر زندگی میں ارتقاء نہ ہوتا تو اس سے آگے کوئی قدم نہ اٹھ سکتا۔ اللہ تعالیٰ زندگی کو بہتر سے بہتر صورتوں میں بدلتا رہتا ہے۔ تمام کائنات میں بقا کا قانون جاری ہے، ایک صورت کے فنا ہونے سے ہی دوسری صورت ظہور میں آ سکتی ہے اور یہ ہمیشہ پہلی صورت سے بہتر ہوگی۔

تو از آن روزے کہ درہست آمدی آتشی یا خاک یا بادی بدی
گر بداں حالت ترا بودے بقا کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا

از مبدل ہستی اول نماد ہستی دیگر بجائے او نشاند
ہم چنیں تا صد ہزاراں ہستیہا بعد یک دیگر دوم بہ زابتدا
ایں بقاہا از فناہا یافتی از فنایش رو چرا بر تافتی ۹۵
(تم جس دن سے وجود میں آئے پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے۔ اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ
ترقی کیوں کر نصیب ہو سکتی۔ بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی۔ اس
طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی اور یہ کچھلی پہلے سے بہتر ہوگی)

مولانا روم اس عقیدے کو بار بار دہراتے ہیں کہ ہستی میں ایک قانون یہ ہے کہ ارتقاء کے لیے کائنات
کسی اعلیٰ وجود سے ہم کنار ہو کیونکہ اس ہم کنار ہونے سے وہ اعلیٰ کا ہم رنگ ہو جائے گا۔ وہ اس عقیدے کو اس
طرح سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ جیسے لوہا آگ میں تپ کر آگ کی صفات پیدا کر لیتا ہے، دانا اپنے آپ
کو مٹی کے سپرد کرتا ہے تو وہ ایک ہرے کھیت میں تبدیل ہو جاتا ہے، ندیاں سمندر میں پہنچ کر سمندر بن جاتی
ہیں، موجودات میں ہر چیز کے لیے ترقی کی راہیں کشادہ ہیں یعنی وہ اپنی ذات کو کسی اعلیٰ تر ہستی میں ضم کر کے
اس کا ہم صفت ہو جاتے ہیں۔

سِل چوں آمد بدریا بحر گشت دانہ چوں آمد بمزرع کشت گشت
چوں تعلق یافت نان با بوالبشر نان مردہ زندہ گشت و با خبر
موم و ہیزم چوں فداے نار شد ذات ظلمانی او انوار شد ۹۶
جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور انسان تک جو منزلیں زندگی نے طے کی ہیں وہ تو
ارتقاء حیات کی دلیل ہیں۔ رومی کے نزدیک انسان کو جس عالم کی طرف اپنے مزید ارتقاء میں بڑھنا ہے۔ وہ
جسمانی اور مکانی عالم نہیں بلکہ روحانی عالم ہے۔ زندگی کا ارتقائی مقصد یہی ہے کہ کہنگی کو مسلسل ترک کرتے
ہوئے نئی صورتیں پیدا کی جائیں۔

تازہ می گیر و کہن را می سپار کہ ہر امسالت فزوں ست از سہ پار ۹۷
اقبال بھی کہتے ہیں:

طرح نوافکن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم این چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی ۹۸

جس انسان کو یہ یقین ہو جائے کہ وہ اپنی اصل میں طائر لاہوتی ہے وہ اگر پر شکستہ ہو کر زمین پر پڑا ہے تو وہ بہت مضطرب ہوگا لیکن زمین پر پھرنے والے پرندے کو محروم پرواز ہونے کی کوئی شکایت نہیں۔

مرغ پرندہ چو ماند بر زمیں باشد اندر غصہ و درد و حنین
مرغ خانہ بر زمیں خوش می رود دانه چین و شاد و شاطر می دود
زانکہ او از اصل بے پرواز بود و آں دگر پرندہ و پر باز بود ۹۹
اقبال بھی کہتے ہیں:

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی ۱۰۰
رومی کے نزدیک سب اشیاء خدا ہی کی ذات سے پیدا ہوئی ہیں لیکن ہم کو اس لیے الگ الگ بنایا گیا ہے کہ ہم ایک دوسرے کی خدمت کر سکیں ورنہ ہم سب ایک ہی ہیں اور آخر میں اسی ایک میں ضم ہو جائیں گے۔
این من و ما بہر آن بر ساختی تا تو با خود نزد خدمت باختی
تا تو ما و تو زیک جوہر شوی عاقبت محض چنان دلبر شوی
تامن و تو باہم یک جاں شوند عاقبت مستغرق جاناں شوند ۱۰۱
رومی دوسرے شعر میں کہتے ہیں کہ زندگی ہر جگہ ارتقاء کوٹھ ہے۔ زمین سے آسمان تک سیڑھیاں لگی ہوئی ہیں جن کے ذریعے سے مخلوق اوپر چڑھتی جاتی ہے ہر ایک کے لیے نردبان ارتقاء الگ قسم کا ہے، سب کا مقام صعود الگ ہے۔ کسی فرد کو دوسرے فرد پر نہ حیرت کرنی چاہیے کہ چونکہ وہ میری سیڑھی پر نہیں چڑھ رہا ہے اس لیے وہ کہیں نہ پہنچے گا کیونکہ سب کا مقصد ارتقائی صعود ہے۔

نردبان ہا ہست پنہاں در جہاں پایہ پایہ تاعیاں آسماں
ہر گروہ را نردبانے دیگر است ہر روش را آسمانے دیگر است
ہر یکے از حال دیگر بے خبر ملک را پہنا و بے پایاں و سر
ایں در آں حیراں کہ اواز چیست خوش و آں دریں خیرہ کہ حیرت چیست ۱۰۲
علامہ اقبال بھی رومی کی طرح نظریہ ارتقاء کے قائل ہیں۔ ان کا یہ تصور دراصل قرآنی تعلیمات اور مغربی مفکرین کے نظریہ ارتقاء کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے ایک طرف نطشے، ہیگل، برگسان

اور مکڈوگل کی تعلیمات سے استفادہ کیا اور دوسری طرف قرون وسطی کے متصوفین بالخصوص مولانا روم کے افکار سے بہرہ مند ہوئے ہیں۔ اقبال اپنے خطبات میں نظریہ ارتقاء کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

”دنیاے اسلام میں نظریہ ارتقاء کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطہ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم کے اندر وہ ذوق و شوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت و ابہتاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔“ ۱۰۳

انہوں نے رومی کی طرح نظریہ ارتقاء کو اپنی شاعری میں بھی بیان کیا ہے۔ ایک جگہ وہ انسانی ترقی کے مراحل کے بارے میں کہتے ہیں:

ہر ایک شے سے پیدا رم زندگی	دما دم رواں ہے یم زندگی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی	یہ ثابت بھی ہے اور سیارہ بھی
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر	یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
اسی نے تراشا ہے یہ سومات	یہ عالم یہ بت خانہ شش جہات
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں	پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے	چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول ۱۰۴	اسی کے بیاباں اسی کے بول

اقبال کے خیال میں ان کے نظریہ بقا اور قرآن کے نظریہ بقا میں کوئی فرق نہیں۔ قرآن میں انسان کی توجہ اس بات پر مرکوز کرائی گئی ہے کہ وہ ایک حقیر بوند سے وجود میں آیا ہے لیکن ارتقاء کے اعلیٰ ترین مقام تک جا پہنچتا ہے۔ اور موت کے بعد بھی یہ ارتقائی عمل جاری رہے گا۔ کیونکہ موت انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ زندگی کے لیے ایک برتر صورت میں داخل ہونے کا ذریعہ ہے یعنی انسان کے اندر ایسی تبدیلیاں پیدا ہو جائیں گی کہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آخرت کی یہ اعلیٰ زندگی کی ترقی یافتہ صورت ہوگی۔ اقبال بھی رومی کی طرح اس بات پر متفق ہیں کہ تمام مخلوقات اللہ تعالیٰ ہی کی ذات سے پیدا ہوئی ہیں۔

جہاں از خود برون آوردہ کیست جمالش جلوہ بے پردہ کیست ۱۰۵

یا:

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا کہ ذرے ذرے میں ہے ذوق آشکارائی ۱۰۶
 وہ کہتے ہیں کہ ارتقائی عمل، اشیاء کی اس کوشش میں پوشیدہ ہے کہ وہ اصلی وحدت کو دوبارہ حاصل
 کر لیں۔ ان کے تصور ارتقاء میں مقصد بھی ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے زندگی کی بقا اس مقصد میں پوشیدہ ہے۔
 یہ مقصد ہی ہے جو انسان کی زندگی میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ اس بقائے دوام پر اقبال اس طرح اپنے ایمان
 کا اعلان کرتے ہیں:

حرف و الفاظ است اعمال حیات	با تو آموزم زبان کائنات
زندگانی مطلع برجستہ شد	چوں ز ربط مدعائی بستہ شد
ہمچو صرصر می رود شبدیز ما	مدعا گردد اگر مہمیز ما
جمع سیماں قوای زندگی	مدعا را ز بقای زندگی
ضابط اسباب این عالم شود	چوں حیات از مقصدی محرم شود
بہر او چہند گزیند رد کند	خویشتن را تابع مقصد کند
کیف و کم از وی پذیرد ہر عمل	ہم چو جان مقصود پنهان در عمل
تیز از سعی حصول مدعاست	گردش خونی کہ در رگ ہای ماست
مرکزی کو جاذب ہر قوت است ۱۰۷	مدعا مضرب ساز ہمت است

الغرض رومی اور اقبال دونوں ارتقاء کے تصور کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں مخلوقات خدا سے جدا ہو کر
 پھر اس کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس ارتقائی سفر کا آغاز ذات الہی سے ہوتا ہے اور اس کا مقصد بھی خدا ہی
 ہے۔ اس ارتقاء میں جدوجہد ایک لازمی عنصر ہے۔ رومی اور اقبال کے نزدیک زندگی اسی جدوجہد سے فروغ
 پاتی اور ارتقاء کے منازل طے کرتی ہے۔ ہستی مطلق تک پہنچ کر ہی یہ دائرہ مکمل ہوتا ہے۔

”تصور انسان کامل“:

اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اپنی خلافت کا مقام بخشا تو اس کا یہ مقصد تھا کہ آدم ان سب صفات الہی
 کا وارث بنے جو ذات الہی کے مطابق ہیں۔ خلیفۃ اللہ اسی مقصد کی تکمیل کا دوسرا نام ہے۔ یعنی سارے افراد

اپنے مرتبہ کو پہچان کر ان اعلیٰ تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کریں جو خلیفۃ اللہی کے عنوان سے اس پر عائد ہوتے ہیں۔ ہر فرد کے لیے سب سے اہم علم، اپنی حقیقت کی پہچان ہے۔ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ یعنی جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ قرآن کریم انسان کو انفس و آفاق کے مطالعہ کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ دین کا مقصد خدا کی پہچان ہے۔ افراد کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ تسخیر کائنات میں لامحدود ترقی کر کے اپنے خلیفۃ اللہی کے مقام کو پہچان لیں۔ قرآن کے مطابق انسان خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور خدا نے اس کے اندر اپنی روح پھونکی ہے لیکن قرآن یہ بات بھی واضح کر دیتا ہے کہ ”ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم“ یعنی انسان اپنے تقویٰ کے ذریعہ سے خلیفۃ اللہی کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ سکتا ہے لیکن حقیقی انسان کہاں اور کیسا ملتا ہے؟ مولانا روم اور علامہ اقبال اپنے اپنے طور پر اس کا جواب دیتے ہیں۔ رومی انسان کامل کی تلاش میں ہمیشہ کوشاں رہے اور کہتے تھے:

دی شیخ با چراغِ ہمی گشت گردِ شہر کزدیو و دد ملو لم و انسائم آرزوست
زین ہمر ہان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا ورستم دستائم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما گفت آنکہ یافت می شود آنم آرزوست ۱۰۸

ایسے روحانی انسان کی تلاش میں جو انسانیت کے اعلیٰ مقام پر پہنچ گیا ہے۔ ایسا عارف جو رومی اور اقبال کے نزدیک انسان کامل ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کامل نے اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کر دیا ہے۔ وہ یاد الہی میں دنیوی ضروریات سے بے نیاز ہو کر روحانی سطح پر زندگی بسر کرتا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ”قل ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین“ (انعام ۱۶۲)

دراصل رومی اور اقبال دونوں کے مرد کامل کا تصور، قرآنی آیات سے ماخوذ ہے۔ اسلام میں پیامبر اکرم کی شخصیت اسوۂ حسنہ سمجھی جاتی ہے۔ قرآن کریم نے انہیں خلق عظیم کا حامل بتایا ہے۔ رومی اور اقبال بھی پیامبر اکرم کو انسان کامل کی حیثیت سے پیش کر کے کہتے ہیں کہ لوگوں کو سیرت رسول کی تقلید و پیروی کرنی چاہیے۔ اس طریقے سے ہم اپنی صلاحیتوں کو اعلیٰ ترین مرتبہ پر پہنچا کر نیابت الہی کا مقام حاصل کر سکیں گے۔ قرآن کے مطابق انسان کی یہ صلاحیت اس کے علم کی بدولت ہے۔ رومی نے اپنی مثنوی میں اس بات کو بار بار دہرایا ہے کہ انسان کو علم و حکمت کی وجہ سے فضیلت حاصل ہوتی ہے۔

آدم خاکی زحق آموخت علم تا بہفتم آسمان افروخت علم

نام و ناموس ملک را در شکست کوری آن کس کہ باحق در شک است ۱۰۹

وہ کہتے ہیں کہ اس علم و آگاہی کے ساتھ جان اور روح کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔

غیر فہم و جان کہ در گاو و خر است آدمی را عقل و جان دیگر است ۱۱۰

ایسا عارف اپنی نشو و نما کے لئے خارجی ذرائع کے علاوہ باطنی صلاحیتوں کا بھی مرہون احسان

ہے۔ رومی کے نزدیک انسان کامل کو ایسا سکون قلبی حاصل ہے کہ وہ کسی بحران سے متاثر نہیں ہوتا کیونکہ اس کو

یقین ہے کہ خدا ہی ہر بات کا ذمہ دار ہے۔ رومی ایسے انسان کو مظہر صفات الہی جانتے ہیں۔ ایسا مظہر جس میں

آیات اور تجلیات الہی کا عکس نظر آتا ہے۔

آدم اصطرلاب اوصاف علوست وصف آدم مظہر آیات اوست

ہرچہ دروے می نماید عکس اوست ہچو عکس ماہ کاندرا آبجو ست

خلق را چوں آب دان صاف و زلال اندراں تابان صفات ذوالجلال

علم شان وعدل شان و لطف شان چون ستارہ چرخ در آب روان ۱۱۱

رومی کو انسان کے اشرف مخلوقات ہونے میں کوئی شک نہیں۔ ان کے نزدیک رذائل اخلاق کو فنا

کرنے کے بعد ہی فضائل الہی کو اپنانا ممکن ہے۔ وہ کہتے ہیں ہر انسان کے اندر ایک عیسیٰ پنہاں ہے لیکن جب

تک وہ محرم راہ نہ ہو، اس عیسیٰ کا ظہور ممکن نہیں۔

سالکان راہ را محرم شدم ساکنان قدس را ہدم شدم

گہ چو عیسیٰ جملگی گشتم زبان گہ لب خاموش چون مریم شدم

آنچہ از عیسیٰ و مریم یادہ شد گرمرا باور کنی آن ہم شدم

پیش نشتر ہائے عشق لم یزل زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم

رو نمود اللہ اعلم مرمر کشتہ اللہ و پس اعلم شدم ۱۱۲

مولانا روم کے سارے کارنامے اسی انسان کامل کی مدح سے مالا مال ہیں۔ ان کے اشعار سے پتا

چلتا ہے کہ انبیاء اور اولیاء الہی کا شعور، انسان کی منزل ارتقاء اور خلیفۃ اللہ کی راستہ کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس

راستہ میں انسان اللہ تعالیٰ سے مشابہت پیدا کرے گا چنانچہ رومی کا آئینڈیل یہ ہے۔

یہاں انسان کامل کا جو تصور پیش کیا گیا اس کا عکس علامہ اقبال کے اشعار میں بھی موجود ہے۔ اس کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مرد مؤمن، مرد مسلمان، مرد بزرگ، مرد حق، مرد درویش، قلندر وغیرہ سب انسان کامل کے ہی نام ہیں۔ مثال کے طور پر:

تو بے بصر ہو تو یہ مانع نگاہ بھی ہے وگرنہ آگ ہے مومن جہاں خس و خاشاک ۱۱۳

یا:

اے حلقہ درویشاں وہ مرد خدا کیسا ہو جس کے گریباں میں ہنگامہ رستا خیز ۱۱۴

یا:

کافر ہے مسلمان تو نہ شاہی نہ فقیری مؤمن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی ۱۱۵
اپنی نظم ”قلندر کی پہچان“ میں اقبال نے مرد قلندر کو انسان کامل کی حیثیت سے اس طرح پیش کیا ہے:
کہتا ہے زمانے سے یہ درویش جواں مرد جاتا ہے جدھر بندہ حق تو بھی ادھر جا
ہنگامے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ بچتا ہوا ہنگامہ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو، تو اتر جا
مہروم و انجم کا محاسب ہے قلندر ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر ۱۱۶
علامہ اقبال بھی رومی کی طرح انسان خاکی کے ارتقائی عروج کے قائل ہیں۔ وہ دونوں بارگاہ الہی کو انسانیت کی منزل مقصود قرار دیتے ہیں۔ رومی کہتے ہیں:

ماز فلک برتریم وز ملک افزونتریم زین دو چرا گلذریم منزل ما کبریاست ۱۱۷

اقبال بھی کہتے ہیں:

شعلہ درگیر زد برخس و خاشاک من مرشد رومی کہ گفت منزل ما کبریاست ۱۱۸

دراصل اقبال کے انسان کامل کا تصور خلیفۃ اللہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے۔ مرد مؤمن اس دنیا میں خدا کا خلیفہ ہے۔ انھوں نے انسان کامل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ قرآنی تعلیمات کا آئینہ دار ہے۔ اس سلسلے میں یوسف حسین خان لکھتے ہیں۔

”اقبال کے نزدیک انسان کامل کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی

صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و ساز زندگی کا رمز شناس ہو۔“ ۱۱۹

اقبال نے پیامبر اکرم کو ایک انسان کامل کی حیثیت سے پیش کیا ہے کیونکہ وہ اخلاق فاضلہ کا ایک اعلیٰ نمونہ ہیں۔ ان کے نزدیک پیامبر اکرم پر جو وحی نازل ہوئی اس کا مآخذ قدیم زمانے سے وابستہ ہے لیکن آپ کی تعلیم کی روح جدید زمانے سے بھی تعلق رکھتی ہے۔ آپ کی ذات، انسان کامل کا اعلیٰ ترین معیار ہے جس میں حقیقی ترقی کے لیے صفات الہی موجود ہیں۔ انسان کامل کا مرتبہ تخلیق کائنات کا اصل مقصد ہے اس لیے اس کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ صفات الہیہ کا مظہر بن جائے۔ اس اعتبار سے رسول اکرم کی سیرت پاک انسانوں کے لیے مشعل راہ ہے۔ عشق رسول کے ذریعہ سے مرد مومن میں ایسی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی مدد سے اقوام کی تقدیر میں تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں ۱۲۰

اس طرح انسان کامل کی ذات میں دنیا گم ہو جاتی ہے وہ دنیا میں گم نہیں ہوتا۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق ۱۲۱

اقبال کا مرد کامل اپنے ایمان و یقین، جہد مسلسل، عشق رسول اور روحانی قوت میں دوسرے انسانوں سے ممتاز نظر آتا ہے۔ مرد مومن جذبہ عشق کی مدد سے اپنے ایمان و یقین کو مستحکم کر کے ساری کائنات کو مسخر کر لیتا ہے۔ وہ اس دنیا میں خلیفۃ اللہ ہے اس لیے وہ صرف احکام الہی کا پابند ہے اور اس کا دل محبت الہی اور عشق رسول سے لبریز ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکام الہی کا ہے پابند ۱۲۲

انسان کی تقدیر اور تدبیر اسی وقت ہم عننا ہو سکتی ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو احکام الہی کا پابند بنالے۔ یہی حقیقی اسلام اور شریعت ہے جس سے انسان اپنی حقیقی عظمت کو حاصل کر سکتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر مرد مومن نیابت الہی کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں ، کار کشا ، کار ساز

خاکی و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

نقطہ پر کاحق، مرد خدا کا یقین اور یہ عالم تمام وہم وطمس و مجاز ۱۲۳۔
 مختصر یہ کہ رومی اور اقبال اپنے تصور مرد کامل کے ذریعہ ہر فرد کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انسان کامل تخلیق
 کائنات کا اصل مقصد ہے۔ ان کے نزدیک رسول اکرم کی ذات پاک انسان کامل کا نمونہ ہے۔ اگر انسان
 میں صفات الہی پیدا ہو جائیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن جاتا ہے پھر وہ منزل کبریٰ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے
 جس کے نتیجہ میں وہ صحیح معنی میں اشرف مخلوقات یا انسان کامل بن جائے گا۔
 ”تصور جبر و اختیار“:

جبر و اختیار کا مسئلہ ما قبل اسلام سے آج تک حکما و متکلمین میں بحث کا موضوع رہا ہے۔ یہ مسئلہ کہ
 انسان کہاں تک مختار اور کس حد تک مجبور ہے اس کا کوئی منطقی حل ممکن نہیں۔ اگر جبر مطلق ہو تو اخلاقیات بے معنی
 ہو جاتی اور سزا و جزا کے کچھ معنی نہیں رہتے اور اگر اختیار مطلق ہو تو فطرت الہی معطل ہو جاتی۔ جبر و اختیار ایک
 ایسا تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے اور ہر شخص خود اپنے عمل کو معین کرتا ہے۔ اللہ
 تعالیٰ نے جو قوتیں انسان کو دی ہیں وہ اپنی استعداد کے مطابق اپنی تکمیل کر رہی ہیں۔ جبر و قدر کے مسئلہ میں
 رومی کے زمانہ میں دو گروہ خاص طور پر قابل ذکر تھے۔ ایک اشاعرہ یا جبریہ اور دوسرا معتزلہ یا قدریہ۔ جبر یہ
 اور قدریہ دونوں قرآن اور حدیث سے استشہاد کرتے تھے لیکن دونوں افراط و تفریط میں پڑ گئے تھے۔ جبر یہ کے
 نزدیک انسان مجبور محض ہے اور زندگی کے خیر و شر کے افعال کا خالق خدا ہی ہے لیکن جس شخص کے واسطے سے
 یہ اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ عذاب و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ ان کے خیال میں کسی شخص کے افعال میں
 خود اس شخص کا کچھ دخل نہیں اور گناہگار کا گناہ خود خدا کی مشیت ہے، یہ لوگ جبر پر عقیدہ رکھتے تھے۔ دوسرا گروہ
 قدریہ تھا، یہ لوگ اختیار پر زور دیتے تھے اور اس کو اخلاق کے لئے لازمی سمجھتے تھے۔ قدریہ تقدیر ازیلی کے منکر
 تھے اور تمام انسانی افعال کا صدور انسان سے بطور کلی اختیار کے تسلیم کرتے تھے۔

رومی کے خیال میں جبر یہ اور قدریہ دونوں غلطی پر تھے، وہ اس قسم کی باتوں کو نہیں مانتے تھے۔ ان کے
 نزدیک انسان خلیفۃ اللہ ہے اور اپنے اعمال کی راہ کے انتخاب میں آزاد ہے وہ جب اپنے اختیار سے عمل
 کرتا ہے تو آخرت میں مکافات کا ذمہ دار وہ خود ہوگا۔ رومی کہتے تھے کہ یہ اختیار نمک عبادت ہے اور اس کے
 بغیر، عبادت کرنا بے مفہوم ہے۔ آسمان اپنی مرضی کے بغیر ہی گردش میں رہتا ہے اس لیے اسے اپنی گردش سے

کوئی عذاب یا ثواب نہیں ملے گا۔

گفت یزداں تو بدہ بایست او برگشا در اختیار آں دست او
اختیار آمد عبادت را نمک ورنہ میگردد بنا خواہ ایں فلک
گردش او را نہ اجر و نے عتاب کا اختیار آمد ہنر وقت حساب ۱۲۴

رومی کہتے ہیں کہ جبریہ بھی عملاً اختیار کے قائل ہیں۔ وہ دوسروں کو کہتے رہتے ہیں کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو اور اس پر راضی یا ناراض بھی ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود جب بحث کرتے ہیں تو جبری بن جاتے ہیں۔ ان کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ قرآن کریم میں زیادہ تر امر و نہی ہے اور یہ اختیار کا ثبوت ہے۔ رومی نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ انہوں نے اختیار کے ثبوت کے لیے تمثیل کی مدد سے کچھ دلائل پیش کئے ہیں۔ ایک مثال کے ضمن میں وہ کہتے ہیں اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس شخص کو چھت پر غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر مارے تو اس شخص کو بہت غصہ آئے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں لیکن وہ آدمی جس نے پتھر مارا تھا وہ مختار ہے۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند بر تو افتد سخت مجروح کند
ہیچ بخشی آیدت بر چوب سقف ہیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زد و دستم شکست او عدو و خصم جان من بدست ۱۲۵

دوسری مثال میں رومی اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلہ سے واقف ہیں۔ وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک کتے کو پتھر مارے تو کتا پتھر سے ناراض نہیں ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا۔ یعنی وہ بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور ہے اور شخص مختار۔ یا اگر اونٹ چلانے والا لکڑی سے اونٹ کو مارے گا تو وہ اونٹ لکڑی پر غصہ نہیں کرے گا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا جو اس لکڑی کا مختار ہے۔

ہم چنین سگ گر برد سنگے زنی بر تو آرد حملہ گردد منشی
گر شتر باں اشترے را می زند آں شتر قصد زندہ می کند
خشم اشتر نیست باں چوب او پس ز مختاری شتر بردست ۱۲۶

اس کے بعد رومی یہ کہتے ہیں کہ جب حیوان بھی اختیار کو سمجھتا ہے تو تم اس بات سے انکار مت

کرو۔ انکار کرنے والے لوگ اپنی آنکھیں بند کئے ہوئے ہیں کیونکہ ان کا میلان تاریکی کی طرف ہے۔

عقل حیوانی چو دانست اختیار ایں گمراہے عقل انسان شرم دار
روشن ست ایں لیک از طمع سحر آں خورندہ چشم می بندد ز نور
چونکہ کلی میل او ناں خوردنیست روبہ تاریکی نہد کہ روز نیست ۱۲۷

مثنوی میں رومی بار بار جبر و اختیار کی بحث کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ متعدد مثالوں اور تشبیہوں سے کام لیتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ احساس باقی رہتا ہے کہ یہ مسئلہ عقل و استدلال سے حل نہیں ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ضمن میں جبر و اختیار کے فرق کو واضح کرنے کے لیے رومی کہتے ہیں کسی شخص کو رعشہ کی بیماری ہو جاتی ہے۔ تو اس کا ہاتھ بے ارادہ ہلتا رہتا ہے۔ ایک دوسرا شخص اپنی مرضی سے اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اگر اس نے یونہی فضول کام کیا ہے تو اسے پشیمانی ہوتی ہے کہ میں نے یہ کیا فضول حرکت کی، لیکن جو شخص رعشہ میں مبتلا ہے اس کو کبھی پشیمانی نہیں ہوتی کیونکہ اختیار نہ ہو تو پشیمانی بے معنی ہے، پشیمانی صرف مختار کو ہوتی ہے مجبور کو نہیں ان میں نوعیت کا فرق ہے۔

یک مثال اے دل پے فرقے پیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کو لرزان بود از ارتعاش وانکہ دستی را تو لرزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زاں پشیمانی کہ لرزاندیش چوں پشیمای نیست مرد مرعش ۱۲۸

اختیار کے ثبوت میں رومی کا کہنا ہے کہ انسان کے افعال و اقوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ جب ہم غصہ کرتے ہیں، ناراض ہوتے ہیں، نادم ہوتے ہیں، حکم دیتے ہیں ان سب امور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو مختار سمجھتے ہیں۔

ایں کہ فردا ایں کنم یا آن کنم ایں دلیل اختیارست اے صنم
واں پشیمانی کہ خوردی زاں بدی ز اختیار خویش گشتی مہدی
جملہ قرآن امر و نہی ست و وعید امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند

غیر حق گر نباشد اختیار خشم چوں می آیدت بر جرم دار
چوں ہی خائی تو دنداں بر عدو چوں ہی بنی گناہ و جرم از ۱۲۹

مثنوی میں رومی اختیار کے ثبوت میں کئی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ ایک اور مثال میں وہ کہتے ہیں: ایک شخص کسی کے باغ میں درخت پر چڑھ کر پھل چرانے لگا۔ باغ کے مالک نے جب دیکھا تو پوچھا یہ کیا کرتے ہو؟ چور نے کہا کہ یہ باغ خدا کا ہے اور پھل بھی خدا کا۔ ایک بندہ خدا اگر باغ خدا سے کچھ لے لے تو اس میں کیا حرج ہے؟ باغبان نے اسے رسی سے درخت کے ساتھ باندھا اور اس کو مارنے لگا۔ چور نے کہا کہ خدا سے شرم نہیں کرتے ہو کہ ایک بے گناہ کو اس طرح مار رہے ہو؟ باغبان نے کہا یہ رسی خدا کی ہے اور یہ ڈنڈا بھی خدا کا اور تیرا جسم بھی خدا کا۔ میں خدا کے حکم سے مجبور ہوں اور روگردانی نہیں کر سکتا ہوں کیونکہ سب کچھ اسی کا ہے۔

آں یکے می رفت بالاے درخت	می فشانند او میوه را دزدانہ سخت
صاحب باغ آمد و گفت اے دنی	از خدا شرمیت کو چه می کنی
گفت از باغ خدا بندہ خدا	گر خورد خرما کہ حق کردش عطا
عامیانہ چه ملامت می کنی	بخل بر خوان خداوند غنی
گفت اے ایک بیاد آں رسن	تا بگویم من جواب بوالحسن
پس ہستش سخت آں دم بردرخت	می زد او بر پشت دستش چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	می کشی ایں بے گنہ را زارزار
گفت کز چوب خدا ایں بندہ اش	می زند بر پشت دیگر بندہ خوش
چوب حق و پشت و پہلو آن او	من غلام و آلت و فرمان او
گفت توبہ کردم از جبر اے عیار	اختیارست اختیارست اختیار ۱۳۰

قرآن کریم میں جبر و اختیار کے ثبوت میں متعدد آیات ملتی ہیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ خود خدا نے انسان کو اختیار بخشا ہے مثلاً ”لہما ما کسبت و علیہما ما اکسبت“ (بقرہ ۲۸۶) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے اور اگر اس پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ اس کام کا نتیجہ ہوتی

ہے۔ اس طرح آیت ”ان لیس للانسان الاماسعی“ (نجم ۳۹) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ اس کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ قرآن میں یہ بات بھی واضح کی گئی ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب کو یکساں مومن بنادیتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا کیونکہ ایمان تو اختیار سے حاصل کرنے کی چیز ہے جبر سے نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کریم میں جبر و اختیار کے ثبوت میں مختلف آیات ملتی ہیں اسی طرح رومی کے کلام میں بھی کہیں انسان مجبور دکھائی دیتا ہے اور کبھی مختار لیکن نہ تو قرآن اور نہ ہی رومی جبر و اختیار کو باہم متناقض سمجھتے ہیں۔ رومی کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے، لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک لاینفک جزء ہے۔ انسان اس اختیار سے جدوجہد کر کے اپنی تقدیر کو بدل سکتا ہے، یہ تقدیر بھی رضائے الہی کے مطابق ہے۔

باقضا پنچہ زدن نبود جہاد زانکہ آن را خود قضا بر ما نہاد ۱۳۱
اللہ تعالیٰ اختیار کلی کا مالک ہے۔ اس نے انسان کو انفرادی اختیار عطا کیا ہے، اس کے اختیار میں ہمارا اختیار اور ہمارے اختیار پر اسی کا اختیار ہے۔

اختیارات اختیارش ہست کرد اختیارش چوں سوارے زیر گرد
اختیارش اختیار ماکند امر شد بر اختیارے مستند ۱۳۲
رومی کے نزدیک ہمارا احساس گناہ بھی اختیار کا ایک ثبوت ہے۔ قصہ آدم و ابلیس میں آدم نے اختیار کا استعمال کیا، اس نے اپنی غلطی کو اپنے ذمے لے لیا اور معافی مانگ لی لیکن ابلیس نے اپنے گناہ کو خدا سے نسبت دی۔ وہ جبری ہو کر کہنے لگا کہ تم قادر مطلق ہو میں نے آدم کو اس لئے سجدہ نہیں کیا کیونکہ یہی الہی مشیت تھی اس لیے میری گمراہی کے بھی تم ہی ذمہ دار ہو۔

گفت شیطان کہ بما اغویتی کرد فعل خود نہان دیو دنی
گفت آدم کہ ظلمنا نفسنا او ز فعل حق نبد غافل چوما
درگنہ او از ادب پنهان بکرد زان گنہ بر خود زدن او بر بخورد ۱۳۳
اقبال بھی کہتے ہیں:

اے خداے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر آہ وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود
حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا جود ۱۳۴

عارف رومی کے جبر و اختیار کا تصور، عین اسلام کے مطابق ہے۔ ان کے خیال میں جبر و قدر متضاد چیزیں نہیں مثلاً اگر کوئی کہے کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی نبی کسی گناہ کا مرتکب ہو سکے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ نبی نیکی کرنے پر مجبور ہے بلکہ انبیاء معرفت کے اس مقام پر ہوتے ہیں کہ جبر و اختیار کے فرق کو بخوبی سمجھتے ہیں، نبی دراصل اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں ضم کر دیتے ہیں۔ رومی اس درجہ کی روحانی اور معنوی کیفیت کو ہی عشق کہتے ہیں، جب تک کوئی عشق تک نہیں پہنچتا وہ جبر و قدر کے اصطلاح میں گرفتار رہتا ہے۔

لفظ جرم عشق را بے صبر کرد و آنکہ عاشق نیست جس جبر کرد ۱۳۵

رومی کہتے ہیں کہ اختیار و جبر تمہارے ہاں صرف لفظ ہی ہے، استدلالی تصورات ہیں، منطقی کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی ہے کہ سلسلہ حیات ایک بے نظیر ارتقائی سلسلہ ہے۔ اس ارتقاء کی وجہ سے جبر و اختیار جیسے منطقی مسائل عشق الہی میں پہنچ کر کچھ اور ہو جاتے ہیں۔ جبر و اختیار کے متعلق زبردست منطقی دلائل دینے کے بعد رومی اس خیال کو بھی ظاہر کرتے ہیں کہ استدلال و منطق ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں لیکن اس میں بحث و جدال کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے۔

یہ مسئلہ پوری استدلال سے حل نہیں ہو سکتا ہے، یہ پیچیدہ مسئلہ صرف عشق حقیقی کے ذریعہ سے حل کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہر طرح کے بحث و استدلال کا خاتمہ جو ہر عشق سے ہی ہوتا ہے۔

درمیاں جبری وائل قدر ہم چنیں بحث است تاحشر و نشر

عشق برد بحث را اے جان و بس کو ز گفت و گو شود فریادرس ۱۳۶

رومی کہتے ہیں کہ اگر انسان محبت خداوندی کی شراب سے مست ہو جائے تو اس کا اختیار، اختیار الہی سے اس طرح ہم آہنگ ہو جائے گا کہ جبر و اختیار کا سارا قصہ ختم ہو جائے گا۔ اقبال بھی رومی سے متفق ہیں اور کہتے ہیں کہ ضبط نفس سے ایسا اختیار پیدا کرو کہ پوری کائنات اس سے ہم آہنگ ہو جائے۔ وہ بھی اپنے مرید کی طرح ایمان کو جبر و قدر کے درمیان جانتے ہیں۔

چنین فرمودہ سلطان بدراست کہ ایماں درمیاں جبر و قدر است ۱۳۷

جبر و قدر کے پیچیدہ مسئلہ کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان مختار ہے۔ وہ اپنے ارادہ و عمل میں آزاد ہے لیکن بے لگام نہیں۔ خدا نے انسان کو صاحب اختیار پیدا کیا ہے لیکن اس اختیار کو مطلق

العنان قرار نہیں دیا ہے۔ اقبال بھی رومی کی طرح انسان کو اپنے اعمال میں مجبور نہیں سمجھتے، وہ اختیار کے قائل تھے۔ وہ بھی اپنے اشعار میں بار بار اختیار اور آزادی ارادہ پر زور دیتے ہیں۔ ”پیر و مرید“ کے اشعار میں اقبال، مولانا روم سے اپنے اہم سوالات کے جوابات دریافت کرتے ہیں مثلاً:

مرید ہندی:

اے شریک مستی خاصان بدر میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر ۱۳۸
پیر رومی:

بال بازاں راسوے سلطان برد بال زاغاں را بگورستان برد ۱۳۹
جبر و قدر کے بارے میں رومی مثال دیتے ہیں کہ باز پرواز کرتا ہے کو ابھی۔ باز اڑ کر شاہی محل کی طرف جاتا ہے اور کو قبرستان کی طرف۔ دونوں اپنے اختیار اور اپنی آزادی کو استعمال کرتے ہیں لیکن دونوں کے لئے نتائج جدا گانہ برآمد ہوتے ہیں۔ رومی کے جواب سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ انسان کو مختار خیال کرتے ہیں اور اس کی تقدیر کو اس کے عمل میں پوشیدہ سمجھتے ہیں لیکن وہ انسانی اختیار کو محدود جانتے ہیں۔

رومی کہتے ہیں:

ہم طلب از تست و ہم آں نیکوئی ما کہ ایم اول توئی، آخر توئی
جبر باشد پر و بال کلاماں جبر ہم زنداں و بند کاہلاں
کسب جز نامی مداں اے نامدار جہد جز وہمی مپندار اے عیار ۱۴۰
اور اقبال کہتے ہیں:

ضمیر زندگانی جاودانی است بچشم ظاہرش بینی زمانی است
بہ تقدیرش مقام ہست و بود است نمود خویش و حفظ ایں نمود است
چہ می پرسی چہ گوں است و چہ گوں نیست کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگوں و بے چگونش بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر خلق را مجبور گوئی اسیر بند نزد و دور گوئی
ولے جاں از دم جاں آفریں است بچندیں جلوہ ہا خلوت نشیں است

ز جبر او حدیث درمیاں نیست کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست
 شیعوں بر جہاں کیف و کم زد ز مجبوری بہ مختاری قدم زد۱۴۱
 اقبال کے نزدیک انسان کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہے
 ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو قوتیں دی ہیں وہ ان کی مدد سے جدوجہد کر کے اپنی تقدیر کو بدل سکتا ہے۔ ایک نظم
 میں اقبال کہتے ہیں کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و متعلقات بھی بدل جائیں گے۔ وہ اس
 جدوجہد کی تعلیم اس طرح دیتے ہیں:

مؤینہ بہ برکردی و بے ذوق تپیدی آں گونہ تپیدی کہ بجائے نرسیدی
 در انجمن شوق تپیدن دگر آموز

تخت جم و دارا سر راہے نفروشدن ایں کوہ گراں است بکاہے نفروشدن
 باخون دل خویش خریدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر ہماں است کہ بود است آں حلقہ زنجیر ہماں ست کہ بود است
 نو مید مشونالہ کشیدن دگر آموز۱۴۲

اقبال کے خیال میں اگر ایک تقدیر انسان کے لئے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا
 ہے۔ اگر کوئی اچھی طرح سے خدا کو اطاعت کرے تو وہ جبر و اختیار کے اس تضاد کو اپنی ذات سے دور کر سکتا
 ہے۔ جاوید نامہ میں حکم مرینچی نے تقدیر کے اسرار کو اس طرح واضح کیا ہے:

گر از یک تقدیر خوں گردد جگر خواہ از حق حکم تقدیر دگر
 تو اگر تقدیر نو خواہی رواست زانکہ تقدیرات حق لا انتہا ست
 ارضیاں نقد خودی در باختند نکتہ تقدیر را شناختند
 رمز باریکش بحر فی مضمحلست تو اگر دیگر شوی او دیگر است
 خاک شو نذر ہوا سازد ترا سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
 شبہی؟ افتندگی تقدیر تست قلزمی؟ پابندگی تقدیر تست۱۴۳

(اگر ایک تقدیر سے تیرا جگر خون ہو جاتا ہے تو تو حق تعالیٰ سے ایک اور تقدیر کی خواہش کر۔ اگر تو ایک

نئی تقدیر کا آرزو مند ہو تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ حق تعالیٰ کی تقدیروں کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اہل زمین تو اپنی خودی کی تقدیر ہی ہار بیٹھے ہیں، یہی وجہ کہ انہوں نے تقدیر کے نکتہ کو نہ سمجھا۔ اس تقدیر کا گہرا رمز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ اگر تو بدل جائے تو تقدیر بھی بدل جائے گی)

انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان اپنے نفس کی تربیت میں کوشش کرے اور اپنی اندرونی صلاحیتوں کو پہچان لے تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے۔ اس کا مرتبہ یہاں تک پہنچے گا جہاں اللہ تعالیٰ اس کی تقدیر کو معین کرنے سے پہلے اس کی مرضی دریافت کرے گا۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے ۱۴۴
اس تقدیر کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں:

”انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہرائی آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ

یغیروا ما بانفسہم“ ۱۴۵

جب انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے تو اس کی تقدیر بدل سکتی ہے۔ اس بارے میں مولانا روم کہتے ہیں کہ اگر انسان اپنی تقدیر کو بدلنے کی کوشش کرے تو یہ بات حکم الہی کے خلاف نہ ہوگی:

باقضا پنچہ زدن نبود جہاد زانکہ ایں راہم قضا بر ما نہاد ۱۴۶
اقبال بھی رومی کی بات کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے ۱۴۷
وہ کہتے ہیں کہ جبر کے لٹن سے اختیار پیدا ہوتا ہے اور یہ سب مشیت ایزدی سے ہم آہنگ ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار میشود از جبر پیدا اختیار ۱۴۸

غرض رومی اور اقبال دونوں انسان کو بڑی حد تک مختار جانتے ہیں اور اس کی ذمہ داری کی طرف توجہ

دلاتے ہیں۔ وہ دونوں سعی و کوشش کی تعلیم دیتے ہیں لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ پوری کوشش کرنے کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ نتائج قضائے الہی کے مطابق ہیں جس کے آگے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔ رومی اور قبائل اختیار انسانی کو محدود جانتے ہیں۔ ان کے خیال میں اختیار کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی اندرونی زندگی جبر سے آزاد ہے لیکن مشروط اور محدود بھی ہے۔ اس طرح جبر و اختیار دونوں زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دونوں کو ماننا چاہیے۔

”تصور خیر و شر“:

دنیا میں برائیاں اور بھلائیاں یا خیر اور شر دونوں موجود ہیں۔ افعال یا تو باعث لذت ہوں گے یا موجب الم۔ جس شخص کو فطرت کے کسی ایک پہلو سے فائدہ نہیں پہنچا وہ اس کو الم اور شر قرار دیتا اور فطرت کے دوسرے پہلو جو باعث لذت و خیر ہوں وہ اس کو خیر مانتا ہے۔ خیر و شر کی آمیزش سب سے زیادہ انسانی فطرت میں پائی جاتی ہے اس لیے وہ مذہب کا اصلی مخاطب ہے۔ اگر یہ دونوں چیزیں موجود نہ ہوتیں تو مذہب اور اخلاق کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ خیر کے ساتھ ساتھ شر کو اس دنیا میں امتحان کے لئے پیدا کرتا ہے اور انسان کو جدوجہد کا حکم دیتا ہے۔ قرآنی آیات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بھوک، مال، جان اور نفس کے نقصان جیسی مصائب خدا کی طرف سے ایک امتحان ہے۔

”ولنبلوکم بشئ من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و النفس و الثمرات

ونبلوکم بالشر و الخیر فتنہ و الینا ترجعون“ (بقرہ ۱۵۵)

”لقد خلقنا الانسان فی کبد“ (سورہ بلد ۴)

خیر و شر دونوں خدا کی مخلوق ہیں لیکن یہ سب اعتباری ہیں۔ انسان کو حکم ہے کہ وہ شر سے اپنے آپ کو بچائے اور اس سے خدا کی پناہ مانگے۔ غلط فہم اور کج اندیش لوگ خدا کی نسبت اس قسم کی باتیں کرتے ہیں کہ خدا جو خیر مطلق ہے اور اس کو ہر قسم کی قدرت حاصل ہے تو اس نے دنیا میں سے شر کو ناپید کیوں نہیں کیا اور انسان کو نفس امارہ کے ساتھ جدوجہد میں کیوں مبتلا کر رکھا ہے؟ مولانا روم اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایسے جاہل لوگوں کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جس خیر محض کے وہ طالب ہیں وہ شر کے فقدان سے معدوم ہو جائے گا۔ زندگی تو آزمائش اور سیرت سازی کا کارخانہ ہے اور سیرت صالحہ، شر پر غالب آئے بغیر کیسے بن سکتی

ہے۔ شر کے خلاف جدوجہد سے خدا کے ساتھ انسان کا رابطہ قائم رہتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا انسان کے احوال میں اس لیے تبدیلی کرتا رہتا ہے کہ اس کو مصیبت کے مقابلے میں راحت کا احساس ہو اور وہ شکر گزار ہو جائے کیونکہ اس عالم میں کسی صفت کا درک اس کی ضد کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے زندگی میں سعد و نحس یا خیر و شرمشیت ایزدی ہے۔

آں نظر کو بنگرد این جزروم او ز نحسے سوے سعدے زد نقب
زاں ہمی گردانت حالے بحال ضد بضد پیدا کنناں در انتقال
تانہ از عسرت نبینی خوفنا کے زیرے بازیابی لطفنا ۱۴۹

قرآن کریم میں بھی یہ تعلیم ملتی ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب کو یکساں مؤمن بنا دیتا لیکن اس نے ایسا نہ کیا اس لیے کہ ایمان تو اختیار سے حاصل کرنے کی چیز ہے نہ کہ جبر سے۔ خدا کا اصلی مقصود یہ ہے کہ انسانوں میں خیر کا احساس پیدا ہو اور وہ خیر کو بھی بنے۔ ایسے مؤمن جو خیر و شر میں تمیز کرنے والے ہوں اور حق و باطل میں حق اور خیر کا ساتھ دیں۔ رومی کہتے ہیں کہ اگر دنیا میں خیر و خوبی کے سوا کچھ نہ ہوتا تو وہ امتحان کی جگہ نہیں بن سکتی۔ خیر و شر اور حق و باطل کی آمیزش ہی سے انسانوں کا امتحان ہو رہا ہے۔

گرنہ معیوبات باشد در جہاں تاجراں باشند جملہ ابلہاں
پس بود کالاشناسی سخت سہل چونکہ عیبے نیست چہ نااہل و اہل
ورہمہ عیب ست دانش سود نیست چوں ہمہ چوب ست اینجا عود نیست
آنکہ گوید جملہ حق است احمق ست وانکہ گوید جملہ باطل او شقی ست ۱۵۰

انسانوں کی شخصیت کی نشوونما کے لیے شر بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ شر نہ ہوتا تو اقدار کا صحیح اندازہ ناممکن ہوتا کیونکہ اشیا اپنی اضداد کے ذریعے سے پہچانی جاتی ہیں۔ مولانا روم اس عالم کو عالم اضداد بتاتے ہیں جہاں خیر و شر باہم آمیختہ ہیں۔ لیکن ان کے خیال میں کوئی چیز نہ خیر مطلق ہے اور نہ شر محض۔ کسی چیز کا خیر یا شر ہونا موقع کے اعتبار سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کسی کو مارنا بری بات مانی جاتی ہے لیکن تھپڑ مارنے سے اگر کسی شخص کی ایسی اصلاح ہو جائے کہ وہ کسی بڑی گردن زنی جرم کے ارتکاب سے بچ جائے تو ایسا تھپڑ اس کو حلو ا کھلانے کے مقابلے میں بہت بہتر ہے کیونکہ سزا کا صحیح مقصد اصلاح ہے انتقام نہیں۔

خیر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز شر مطلق نیست زینہا ہیچ نیز
 نفع و ضرر ہر یکے از موضع ست علم زیں رو واجب ست و نافع ات
 اے بسا زجرے کہ بر مسکین رود در ثواب از نان و حلوا بہ بود
 سیلی در وقت بر مسکین بزن کہ رہاند آتش از گردن زدن ۱۵۱

رومی کے نزدیک اشیا کی صفات مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ محل و زمان کی تبدیلی سے وہ متغیر ہو جاتی ہیں۔ دنیا میں جو شر ہے یا وہ ذریعہ خیر ہے یا اضافی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کے لیے زہر، قاتل ہے اور دوسرے کے لیے وہ دوا۔ اس طرح ایک بات ایک رابطے میں کفر ہوگی اور دوسرے رابطے میں وہ جائز و روا ہو جائے گی۔ ایک قسم کا فعل ایک خاص حالت میں ظلم ہوگا اور دوسری حالت میں عین عدل و رحم۔ ایک مقام میں ایک بات عیب شمار ہوتی ہے اور دوسرے مقام میں وہ ہنر بن جاتی ہے۔

در مقامے ہست ایں ہم زہر مار از تصادیف خدائے خوشگوار
 در مقامے زہر و در جائے دوا در مقامے کفر و در جائے روا
 در مقامے عیب و در جائے ہنر در مقامے سنگ و در جائے گہر
 در مقامے ظلم و جائے محض عدل در مقامے جہل و جائے عین عقل ۱۵۲

ایک مثال میں رومی کہتے ہیں کہ کچے انگور کے اندر رس ترش ہوتا ہے لیکن پکے ہوئے انگور میں وہ شیریں ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد جب وہ سرکہ بن جائے تو یہ لازمہ طعام ہے لیکن اگر خرم میں دیر تک رہ کر اس کی تخمیر ہو جائے تو وہ تلخ اور حرام بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح اخلاقی اور روحانی امور میں بھی تبدیلی اور سبب کا قانون موجود ہے۔ لیکن اس تفاوت سے مرد کامل ہی واقف ہوتا ہے۔

آب در غورہ ترش باشد ولیک چوں باغوری رسد شیریں و نیک
 باز در خم او شود تلخ و حرام در مقامے سرلگی نعم الادام
 ایں چنین باشد تفاوت در امور مرد کامل ایں شناسد در ظہور ۱۵۳

مولانا روم مختلف مثالوں کی مدد سے فلسفہ خیر و شر کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے اشعار میں وہ کہتے ہیں جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہے کہ کوئی چیز حق ہے کہ باطل اس کے خلاف

ہے۔ اگر کوئی سکھوٹا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خالص سکھ نہیں۔ اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور حسن اور ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کا مطلب ہے کہ وہ ہنر نہیں۔ اگر کسی جگہ جھوٹ کا میاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر دنیا میں سچائی اور راستی موجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام باقی رہے گا۔

زانکہ بے حق باطلے ناید پدید قلب را ابلہ بہ بوے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقد رواں قلبہا را خرج کردن کے توان
تا نباشد راست کے باشد دروغ آں دروغ از راست می گیرد فروغ
پس گو ایں جملہ دینہا باطل اند باطلاں بر بوے حق دام دل اند
پس گو جملہ خیال است و ضلال بے حقیقت نیست در عالم خیال ۱۵۴

اس طرح ہر چیز کی ایک ضد ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ چیز آشکار ہوتی ہے۔ رومی کا یقین ہے کہ شر، انسان کی شخصیت کی نشوونما میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ درحقیقت خیر و شر کی کشمکش انسان کے اندر موجود ہے اور اس کی عظمت کا راز اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اس کشمکش پر کس حد تک قابو پالیتا ہے۔ رومی شر کی قوتوں کے خلاف جنگ کی تلقین کرتے ہیں۔ کیونکہ شر انسان کی شخصیت کو ارتقاء کے راستے پر آگے بڑھانے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ وہ شر پر جتنا غالب آئے گا اس کی شخصیت میں اتنا ہی استحکام اور عظمت پیدا ہوگی۔ پھر اس سلسلے میں انسان کو کوئی شکوہ و شکایت نہیں کرنا چاہیے کیونکہ شر کے بغیر انسان کس طرح اشرف المخلوقات بننے کی توقع کر سکتا ہے۔

در حقیقت ہر عدو داروے تست کیسائے نافع و دلجوے تست
زیں سب بر انبیا رنج و شکست از ہمہ خلق جہان افزوں ترست ۱۵۵
شر ایک آزمائش اور امتحان ہے جس سے مرد مؤمن نہیں ڈرتا کیونکہ اس کی وجہ سے انسان کی روحانی قوت نمود پاتی ہے۔ خلیل پیامبر آگ کو خاطر میں نہیں لائے اور اس کو انہوں نے شر نہیں سمجھا، وہ اس میں کود پڑے اور آگ ان کے لیے سرد پڑ گئی۔ زر خالص آگ سے کیوں ڈرنے لگا وہ تو اس کے اندر جا کر اور چمک اٹھتا ہے۔ اس طرح مرد کامل اور صاحب ایمان کسی امتحان سے خائف نہیں ہوتا۔

چہ خوش است زر خالص چو آتش اندر آید چو کند در دل آتش ہنر و گہر نمایی

مگر یز اے برادر تو ز شعلہ ہائے آذر تو برائے امتحان راچہ شود اگر در آئی
 بخدا ترا نسوزد، رخ تو چو زر فروزد کہ خلیل زادہ تو ز قدیم آشنائی ۱۵۶
 متصوفانہ اشعار کے علاوہ رومی، فیہ مافیہ میں فلسفہ خیر و شر کو اس طرح بیان کرتے ہیں:
 ”این کہ می گویند در نفس آدمی شری ہست کہ در حیوانات و سباع نیست نہ از آن روست کہ
 آدمی از ایشان بدتر است، از آن روست کہ آن خوی بد و شر نفس و شومیہائی کہ در آدم است بر
 حسب گوہر خفیت کہ در روست کہ این اخلاق و شومیہا و شر حجاب آن گوہر شدہ است چند انک
 گوہر نفیس تر و عظیم تر شریف تر، حجاب او بیشتر، پس شومی و شر و اخلاق بد سبب حجاب آن گوہر
 ہر بودہ است، و رفع این حجاب ممکن نشود الا بہ مجاہدات بسیار۔“ ۱۵۷

(کہتے ہیں کہ آدمی کے نفس میں ایک شر ہے جو حیوانات اور درندوں میں نہیں ہے۔ یہ اس لحاظ سے
 نہیں کہ آدمی ان سے بدتر ہے۔ یہ اس لحاظ سے ہے کہ خوئے بد، شر نفس اور نحوستیں جو آدمی میں ہیں اس گوہر مخفی
 کے مطابق ہیں جو اس میں ہے۔ کیونکہ یہ اخلاق بد، نحوستیں اور شر اس گوہر کا حجاب بن گئے ہیں۔ یہ گوہر جتنا
 زیادہ نفیس، زیادہ بڑا اور زیادہ قدر و قیمت کا ہوتا ہی اس کا حجاب بڑا ہوتا ہے پس نحوست شر اور اخلاق بد اس
 گوہر کے حجاب کا موجب بن گئے ہیں اور اس حجاب کو دور کر سنا ممکن نہیں ہوتا بغیر مجاہدات کے)
 غرض پوری زندگی آزمائشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس میں خیر و شر کی کشمکش میں انسان کی کامیابی منعکس
 ہوتی ہے یہ سب متضاد حالات، انسانی ذات کے مختلف تجارب ہیں۔ اقبال بھی رومی کی طرح خیر و شر کو اضافی
 مانتے ہیں۔ وہ بھی دنیا کو خیر و شر کی رزمگاہ جانتے ہیں جس سے گزرے بغیر گلزارِ وحدت تک رسائی ممکن
 نہیں۔ وہ دنوں گل و خار ہی کی تمثیل کے ذریعہ خیر و شر کے متحد الاصل ہونے کا ذکر کرتے ہیں:

رومی:

چون گل از خارست و خار از گل چرا ہر دو در جنگند و اندر ماجرا ۱۵۸
 اقبال:

چہ گویم نکتہ زشت و نکو چیست زبان لرزد کہ معنی پیچدار است
 بروں از شاخ بہنی خار و گل را درون او نہ گل پیدا نہ خار است ۱۵۹

دوسری مثال میں شر کو عدو سے تشبیہ دیتے ہیں اور اس عدو کو دوست اور یار کی طرح انسان کے لئے نافع اور فائدہ مند سمجھتے ہیں:

رومی:

در حقیقت ہر عدو داروئے تست کیمیائے نافع و دلجوئے تست ۱۶۰
اقبال:

راست می گویم عدو ہم یار تست ہستی او رونق بازار تست ۱۶۱
علامہ اقبال کا زاویہ نظر فضائل اور اخلاقی تصورات کے متعلق، خالص اسلامی ہے۔ اپنے مرشد کی طرح ان کی تعلیمات بھی جدوجہد اور فطرت کی ناہم آہنگیوں کو دور کرنے پر مبنی ہے۔ رومی کی نظر میں جوشے خدا جوئی کی راہ میں مانع ہو وہ شر ہے ۱۶۲۔ ان کے نزدیک حسن و قبح یا نیکی و بدی دونوں میں توازن پایا جاتا ہے، انسان میں دونوں کی مقدار برابر موجود ہوتی ہے اور دنیا کی رونق اور شان و شوکت اسی توازن سے قائم ہے۔ زبور عجم میں اقبال نے اس توازن کو اس طرح نمایاں کیا ہے۔

دل بے قید من با نور ایماں کافری کردہ حرم راجدہ آوردہ بتاں راجا کری کردہ
متاع طاعت خود را ترازوے برافرازد بازار قیامت با خدا سوداگری کردہ
زمین و آسماں را بر مراد خویش می خواہد غبار راہ و با تقدیر یزداں داوری کردہ
گہے با حق در آمیزد گہے با حق در آویزد زمانے حیدری کردہ زمانے خیبری کردہ
بایں بیرنگی جوہر ازو نیرنگ میریزد کلیے ہیں کہ ہم پیغمبری ہم ساحری کردہ ۱۶۳
انسان میں پیغمبرانہ اور ساحرانہ قوتیں اگرچہ برابر ہیں لیکن پیغمبرانہ طاقت کے نتائج کے سامنے ساحرانہ قوت کے نتائج معدوم ہیں۔ انسان اپنی قوت خیر کے ذریعے سے شر کے نتائج کی تلافی کر دیتا ہے۔

نگاہش عقل دورانیش را ذوق جنوں دادہ ولیکن با جنوں فتنہ ساماں نشتری کردہ ۱۶۴
اقبال کے معیار خیر و شر کے مطابق جس سے نفی خودی ہو وہ شر ہے اور جس سے اثبات خودی ہو وہ خیر ہے۔ قوت خیر، خودی کو مستحکم اور مضبوط بناتی ہے اور شر اسے ضعیف و ناتواں۔ اس طرح عالم میں جب خودی، تسخیر فطرت میں مصروف عمل ہوتی ہے تو خیر و شر کا امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل جو ہونشیب میں پیدا قتیج و نامحبوب ۱۶۵
 رومی کی طرح اقبال بھی دنیا کو خیر و شر کی ایک رزمگاہ جانتے ہیں جس میں شر کے بغیر خیر کا حصول بھی
 ممکن نہیں۔ کہتے ہیں جب مقصد خدا کے سوا کچھ اور ہو تو پھر صلح بھی شر کا روپ اختیار کر لیتی ہے اور اگر مقصد حق
 ہو تو جنگ میں بھی خیر کا پہلو ہوتا ہے۔

صلح شر گردد چو مقصود است غیر گر خدا باشد غرض جنگ است خیر
 گر نگرود حق ز تیغ ما بلند جنگ باشد قوم را نار جند ۱۶۶
 اقبال کے نزدیک خیر و شر کا معاملہ انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ ان کے خیال میں زمانہ فرد کی برائی کو
 تو برداشت بھی کر لیتا ہے لیکن اگر پوری قوم کسی ذلت اور رذالت میں گرفتار ہو جائے تو اسے سزا مل کر رہتی
 ہے۔ اس لیے قوت خیر سے اپنی خودی کو مستحکم بنانا اور شر کی قوتوں سے مسلسل پیکار کرنا چاہیے۔ اقبال اور رومی
 دونوں جدوجہد کو زندگی اور غفلت اور بے عملی کو موت سمجھتے ہیں۔ وہ خیر و شر جیسے متضاد عناصر کو ایک اعلیٰ تر وحدت
 فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ فرد اپنی کوششوں کے ذریعے قوت شر کو خیر میں تبدیل
 کر سکتا ہے۔ اس سعی و کوشش سے اعلیٰ قدروں کا انعکاس ہوتا ہے اور انسانی شخصیت مکمل بن سکتی ہے۔

جان چہ باشد با خبر از خیر و شر شاد از احسان و گریاں از ضرر
 چوں سر و ماہیت جان مخبرست ہر کہ آوا گاہ تر با جان ترست
 اقتضائے جان چو ایدل آگہست ہر کہ آگاہ تر بود جانش قوی ست ۱۶۷
 (جان و روح کس چیز کا نام ہے، اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے
 رنجیدہ ہوتی ہے۔ جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری تو جس کو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے۔
 جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے اس کی جان زیادہ قوی ہے)
 ”تصور فقر“:

طریقت میں فقر ایک صوفیانہ تصور ہے۔ اس میں فقر کے معنی محتاجی و مفلسی نہیں بلکہ استغنا اور بے
 نیازی ہے۔ فقر کے حصول کے لیے تزکیہ نفس اور اصطلاح باطن کی بڑی اہمیت ہے۔ تصوف کی اصطلاح میں
 فقیر وہ ہوتا ہے جو مادیات اور دنیوی چیزوں سے بالکل بے نیاز ہو جائے یعنی وہ اپنے آپ کو مادی خواہشات

سے اس طرح آزاد کر لے کہ اس کے دل میں یاد الہی کے سوا کوئی خواہش باقی نہ رہے تو یہی منزل، فقر کی منزل ہے۔ اس منزل میں انسان دنیا اور اس کی سب جاہ و حشمت کو چھوڑ کر ہر آرزو سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ ناداری سے اس فقیری میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا اور فقیر ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کا شکر گزار بندہ رہتا ہے۔ قرآن حکیم میں بھی لفظ فقر آیا ہے لیکن اس کا مطلب حاجتمندی اور بے بسی کی ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ اور فاطر کے یہ آیات ملاحظہ کیجیے:

”للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف“ (صدقات فقیروں کے لئے ہیں جو اللہ کے راستے میں گھر گئے ہوں ملک میں کسی طرف جانا چاہیں تو نہیں جاسکتے۔ جو شخص ان کے حال سے بے خبر ہے وہ ان کی خودداری کی وجہ سے انہیں غنی سمجھتا ہے۔ بقرہ ۲۷۳)

”يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله واللّٰه هو الغني الحميد“ (اے لوگو! تم اللہ کے حاجتمند ہو اور اللہ تو بے نیاز اور صفات محمود سے متصف ہے۔ فاطر ۱۵)

قرآنی آیات میں ہر مقام پر لفظ فقر، احتیاج کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ تذکروں کے مطابق فقر کے معنی بعد میں یعنی صوفیا کے زمانہ میں بدلنے لگا۔ جب یہ طبقہ، زندگی اور اس کے مسائل سے تنگ آ کر کنارہ کش ہو گیا تو فقر بے نفسی اور استغنا کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ رفتہ رفتہ تصوف میں دنیا سے بیزاری کا عنصر شامل ہو گیا جس کی وجہ سے صوفیانہ مسائل میں غلط فہمی پیدا ہوئی۔ مولانا روم نے خود صوفی ہونے کے باوجود اس نظریہ کے خلاف آواز بلند کی اور توکل، جبر، فقر، دین و دنیا کے باہمی تعلق پر مؤثر اور دلنشین پیرائے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ ان کے نزدیک بعض صوفیانے تصوف کے غلط معانی بیان کر کے اپنے معتقدین کو بے عملی کی تعلیم دی ہے۔ انہوں نے اپنی تصانیف میں اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ انسان ایک باختیار مخلوق ہے۔ تاہل، املاک اور ساز و سامان سے فائدہ اٹھانا فقر اور دینداری کے منافی نہیں کیونکہ فقر، رہبانیت اور ترک لذائذ کا درس نہیں دیتا ہے بلکہ انسان کو مال و دولت کی محبت پر حاوی ہونا بتاتا ہے۔ جب یہ باطنی درویشی اس کے دل میں بھری ہوگی تو مال و دولت اسے کوئی نقص نہیں پہنچا سکتے اور وہ اپنی لذت اندوزی میں بھی خدا کی یاد میں مستغرق ہو جائے گا۔

چست دنیا از خدا غافل بدن نے قماش و نفرہ و فرزند و زن
 مال راکز بہر دین باشی حمل نعم مال صالح خواندش رسول
 آب درکشتی ہلاک کشتی ست آب اندر زیر کشتی پشتی است
 چونکہ مال و ملک را از دل براند زان سلیمان خولیش جز مسکین نخواند ۱۶۸

رومی دولت کو برانہ جانتے تھے کیونکہ وہ اپنی جائز احتیاجات پورا کرنے میں صرف کیا جاسکتا ہے۔
 اس طرح ان کے نزدیک فقر دین و دنیا کے تقاضے کو پورا کرتا ہے کیونکہ اس فقر کا مطلب مخلوق سے بے نیازی
 برتنے کا نام ہے۔ انہوں نے گدائی کی سخت مذمت بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حلال روزی کے لئے خدا سے
 استمداد کرو اور دوسروں کے ممنون احسان مت بنو کیونکہ فقیر کسی کا بار دوش نہیں بنتا ہے۔

بندہ باش و بر زمین رو چون سمند چون جنازہ نی کہ برگردن برند ۱۶۹

رومی کا تصور فقر، خدائے تعالیٰ سے نیاز مندی اور مخلوق سے بے نیازی کا مترادف ہے۔ ان کے خیال
 میں حقیقی فقر اللہ تعالیٰ کی یاد، دل میں باقی رہنا اور باقی سفلی امور چھوڑنے سے عبارت ہے۔ اس کام کے لیے
 خود شناسی بے حد اہمیت رکھتی ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

جہد کن در بے خودی خود را بیاب زودتر واللہ اعلم بالصواب ۱۷۰

علامہ اقبال بھی رومی سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر تو بھی شہنشاہ میں بھی شہنشاہ
 قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش جس نے نہ ڈھونڈی سلطان کی درگاہ ۱۷۱

اقبال کے تصورات میں فقر ایک خالص اسلامی تصور ہے۔ عہد حاضر میں علامہ اقبال نے فقر کی
 اصطلاح کو صحیح معنی میں متعارف کرا دیا ہے۔ وہ رومی کے اس نظریہ سے متاثر ہو کر ایک شعر میں کہتے ہیں:

ز رومی گیر اسرار فقری کہ آں فقر است محسود امیری
 حذر زان فقر و درویشی کہ از وی رسیدی بر مقام سربزیری ۱۷۲

وہ بھی مولانا روم کی طرح فقر کو استغنا اور بے نیازی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے
 نزدیک فقر سے مراد افلاس اور تنگدستی نہیں بلکہ استغنا و دولت سے لاپرواہی اور اختیار و قوت کا نام ہے، یہ

فقر پستی کی طرف نہیں بلکہ عظمت کی طرف لے جاتا ہے اور اس کو اعلیٰ ترین روحانیت کا آلہ کار قرار دیتا ہے۔

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر جس فقر کی اصل ہے حجازی
اس فقر سے آدمی میں پیدا اللہ کی شان بے نیازی
گنجشک و حمام کے لئے موت ہے اس کا مقام شاہبازی
روشن اس سے خرد کی آنکھیں بے سرمہ بوعلی و رازی
حاصل اس کو شکوہ محمود فطرت میں اگر نہ ہو ایازی
تیری دنیا کا یہ سرائیل رکھتا نہیں ذوق نے نوازی
ہے اس کی نگاہ عالم آشوب در پردہ تمام کار سازی
یہ فقر غیور جس نے پایا بے تنغ و سنان ہے مرد غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری اللہ سے مانگ یہ فقیری ۱۷۳

علامہ اقبال کے افکار کا منبع قرآن حکیم اور سیرت رسول ہیں۔ ان تعلیمات کے تحت وہ فقر غیور کو اسلام کے مترادف اور دین کا دوسرا نام قرار دیتے ہیں۔

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر دوسرا نام اسی دین کا ہے فقر غیور ۱۷۴
وہ بھی رومی کی طرح اس بات پر متفق ہیں کہ فقر سے مراد مادی مسائل سے محرومی نہیں بلکہ مادی وسائل کی آرزو سے محرومی ہے۔ وہ دونوں اس تصور سے انسان کو بے نیازی کی دولت سے سرفراز کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے اقبال کا تصور فقر سرمایہ دارانہ معاشرے سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اس کی نفی و انکار ہے۔

ایک فقر سکھاتا ہے صیاد کو خجیری ایک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
ایک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری ایک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری
ایک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری میراث مسلمانی، سرمایہ شبیری ۱۷۵

اقبال کا مرد فقیر جامع اوصاف ہے جو تسخیر کائنات کا آرزو مند ہے۔ وہ توحید و رسالت پر مستحکم یقین رکھتا ہے اور کشمکش حیات میں اپنے آپ کو مردانہ و ارمقابلہ کے قابل بناتا ہے۔ اقبال ایک نظم میں فقر کی معرفت اس طرح کرتے ہیں:

فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جہات بندہ از تأثیر او مولا صفات
 فقر کافر خلوت دشت و دراست فقر مؤمن لرزہ بحر و براست
 زندگی آنرا سکون غاروکوہ زندگی این را ز مرگ باشکوہ
 آن خدا را جستن از ترک بدن این خودے را بر فسان حق زدن
 آن خودے را کشتن و واسوختن این خودے را چوں چراغ افروختن ۱۷۱

اقبال بھی اپنے مرشد کی طرح فقر کو رہبانیت اور دنیا سے گوشہ گیری کے معنی میں نہیں دیکھتے ہیں۔ فقر کا مفہوم، صرف حیات انفرادی اور عزالت نشینی نہیں ہے۔ ان کا تصور فقر صرف یہ نہیں کہ اس کا مرد فقیر یا مرد مومن، شخصی حیثیت سے غیور ہوتا ہے بلکہ اجتماعی امور میں بھی اس کے اندر صفت غیرت کا فرما ہوتی ہے۔ وہ صرف اپنی ذاتی احتیاجات کے لئے کوشش نہیں کرتا ہے بلکہ اجتماعی امور سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کے تصور فقر میں یہ اجتماعی پہلو بہت نمایاں ہے۔ اس لئے ان کی رائے میں قومی غیرت کا جذبہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اجتماعی لحاظ سے بھی ہم مادی زندگی کے کمترین معیار پر قانع رہیں تاکہ ہمارے اندر فقر اور بے نیازی کی صفت پیدا ہو جائے۔

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم عشق ہو جس کا جسور فقر ہو جس کا غیور ۱۷۲

اس طرح اقبال فقر کے مفہوم میں غیرت کی آمیزش کر کے اس میں جرأت مندی اور انقلاب آفرینی کا ذوق پیدا کرتے ہیں۔ وہ ”فقر اور ملوکیت“ کے عنوان پر اپنے عقیدہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

فقر جنگاہ میں بے ساز و یراق آتا ہے ضرب کاری ہے اگر سینے میں ہے قلب سلیم
 اس کی بڑھتی ہوئی بے باکی و بے تابی سے تازہ ہر عہد میں ہے قصہ فرعون و کلیم
 اب ترا دور بھی آنے کو ہے اے فقر غیور کھاگئی روح فرنگی کو ہوائے زروسیم
 عشق و مستی نے کیا ضبط نفس مجھ پہ حرام کہ گرہ غنچے کی کھلتی نہیں بے موج نسیم ۱۷۳

الغرض رومی کی طرح علامہ اقبال بھی فقر غیور کو زندگی کی ضرورتوں کے لئے کیمیائے سعادت جانتے ہیں۔ ان دونوں کے نزدیک وہ فقر جو توحید کا راز دار ہو جو قرآنی تعلیمات کے تابع ہو اور جس کے عناصر سوز، نیاز، اخلاص اور تسلیم و رضا ہوں وہی فقر اسلام کا مقصود ہے۔ جب مسلمانوں نے اس فقر کو کھو دیا دین بھی

ان کا نہ رہا اور دنیا نے بھی ان سے منہ موڑ لیا لیکن اگر وہ حیات انفرادی اور اجتماعی میں فقر کو ملحوظ رکھیں تو وہ انسانیت کے اعلیٰ ترین مقامات پر پہنچ سکتے ہیں۔

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی تری نگاہ میں ہے ایک فقر ورہبانی
سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے و انمود اس کو کہ ہے نہایت مؤمن خودی کی عریانی
یہ فقر مرد مسلمان نے کھو دیا جب سے رہی نہ دولت سلمانی و سلیمانی ۹۷۱ھ

”تصور زمان و مکان“:

ماہیت زمان و مکان ہمیشہ ایک معرکہ آرا موضوع بحث رہا ہے۔ اس کی بحث، فلسفہ اور الہیات میں نئی چیز نہیں۔ اسلامی فلسفہ میں فلسفہ یونان ایک تمدنی طاقت رہا ہے۔ اس کے مطابق وقت یا زمان لا محدود لمحوں اور مکان لا محدود نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ دو لمحوں یا دو نقطوں کے درمیان خالی وقفہ یا فاصلہ عبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس بنا پر حرکت ممکن نہیں اور کائنات غیر متحرک اور ساکن ہے۔ اس تصور کے خلاف مسلم حکمانے بغاوت کی اور قرآنی تعلیمات کے مطابق یہ ثابت کیا کہ کائنات متحرک اور ارتقاء پذیر ہے۔

کائنات عالم میں اختلاف لیل و نہار میں خدائے عز و جل کی نشانیاں موجود ہیں جن سے زمان و مکان کی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں قرآن نے بڑے واضح طور پر کہہ دیا ہے:

”وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوَا آيَتِهِ الْبَيْلُ وَجَعَلْنَا آيَتَهُ النَّهَارَ مَبْصُرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ ءَفْصَلْنَاهُ تَفْصِيلًا“ (بنی اسرائیل ۱۲)

(اور ہم نے رات اور دن کے دو نمونے بنائے۔ پھر رات کا نمونہ تاریک رکھا اور دن کا نمونہ روشن کر دیا۔ یہ اس لیے کہ تم دن میں اپنے مالک کا فضل چاہو اور شب و روز کے امتیاز سے برسوں کی گنتی اور حساب جان لو۔ عالم کائنات میں ہم نے ہر چیز کی حقیقت کھول کر بیان کر دیا ہے)

وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ۝ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ۝ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝ (یس ۴۰-۳۷)

(اور انسانوں کو اپنی قدرت دکھانے کے لیے رات کو بھی ہم نے ایک نشانی بنایا ہے ہم دن کو اس میں سے سونت لیتے ہیں اور لوگ یکا یک تاریکی میں رہ جاتے ہیں اور سورج اپنے ٹھہرنے کے وقت تک چل رہا ہے۔ یہ (کارخانہ) اس زبردست اور علم والے خدا کا باندھا ہوا ہے اور پھر چاند کو دیکھو کہ ہم نے اس کی منزلیں مقرر کر دی ہیں، یہاں تک کہ آخر منزل میں وہ پرانی ٹہنی کی طرح رہ جاتا ہے۔ نہ تو سورج سے ہو سکتا ہے کہ چاند کو پکڑ پائے اور نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے۔ تمام سیارے آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں۔)

اسلام کے نقطہ نظر سے زمان و مکان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کو اسی عالم میں جدوجہد کے نتائج سے عالم آخرت سے وابستہ کرتا ہے۔ عامیانہ ذہن میں زمان و مکان سے شب و روز اور ایام کا تصور پیدا ہوتا ہے جو گردش زمین و مہر و ماہ سے تعلق رکھتا ہے اسلامی فلاسفہ کے نزدیک جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں اسی طرح انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکانی انداز کی چیز نہیں۔ زمان و مکان زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردش زمین و ماہ سے پیدا ہونے والا وقت، مکانی اور مادی وقت ہے حقیقی زمان و مکان کا اس سے کچھ تعلق نہیں۔ یہ مسئلہ مولانا روم کے سامنے بھی تھا۔ وہ بھی زمان و مکان کو اعتباری اور اضافی سمجھتے تھے اور وقت کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم نہیں کرتے، ان کے خیال میں مستقبل ایک لمحے میں حال بن جاتا ہے اور حال ایک لمحے میں ماضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جس طرح انسانی رشتے اضافی ہوتے ہیں کہ ایک کا باپ دوسرے کا بیٹا ہے۔ مکان بھی اضافی ہے کہ ایک ہی چھت ایک کے لیے بالائی منزل ہے اور دوسرے کے لیے نیچے کی منزل اسی طرح وقت اور زمان بھی اضافی چیزیں ہیں۔

لامکانے کاندراں نور خداست	ماضی و مستقبل و حال از کجا است
ماضی و مستقبل نسبت بتوست	ہر دو یک چیزاند و پنداری کہ دوست
یک تنی اور را پدر ما را پسر	بام زیر زید و بر عمرو آن زبر
نسبت زیر و زبر شد زان دو کس	سقف سوئے خویش یک چیزست و بس
نیست مثل آن، مثال ست ایں سخن	قاصر از معنی نو حرف کہن ۱۸۰

رومی کے نزدیک ماضی اور مستقبل دراصل ایک ہی چیز ہے جسے ہم دو سمجھتے ہیں اور ہمارے اور خدا کے مابین ایک پردہ ہے، کہتے ہیں اس پردہ کو ہٹا دو تو تم پر حقیقت خود بخود منکشف ہو جائے گی۔

ہست ہشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبلت پردہ خدا
 آتشی برزن بہر دو، تباہی پرگرہ باشی ازیں ہر دو چونی ۱۸۱
 رومی زمان کو ایک مسلسل متغیر چیز جانتے ہیں جس طرح دنیا کی ہر کیفیت ہر دم بدل رہی ہے اس طرح
 عمر کا ایک لمحہ بھی دوسرے لمحے کی طرح نہیں۔ اشیاء میں ثبات کا دھوکا تسلسل سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک کیفیت
 تیزی سے دوسری کیفیت کے پے در پے آتی ہے جو سکون اور ثبات کے احساس کا سبب ہوتا ہے۔ ایک مثال
 میں رومی کہتے ہیں کہ ایک مشعل کو تیزی سے ایک دائرے میں گھماؤ تو ایک مسلسل آتشیں دائرہ دکھائی دیتا ہے۔
 یہی کیفیت انسانی زندگی بلکہ دنیا میں ہر شے کی ہے۔ یعنی کائنات میں کسی صورت میں سکون اور ثبات ممکن
 نہیں۔ یہ ثبات محض فریب ادراک ہے۔

ہر نفس نو می شود دنیا وما بے خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر بچوں جوے نو نو می رسد مستمرے می نماید در جسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چوں شر کش تیز جنبانی بدست
 شاخ آتش را جنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز ۱۸۲
 رومی کے خیال میں مکان کا تعلق جسم سے ہے۔ جو موجودات جہات اور ابعاد کی صفت سے فارغ ہیں
 ان کے لیے مکان ضروری نہیں۔ مثال کے طور پر انسان جو جسم اور روح دونوں رکھتا ہے وہ اپنی جسمانی ہیئت کی
 وجہ سے مکان کا محتاج ہے اور اپنی روح کے لحاظ سے مکان سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

آں دراز و کوتہی در جسمہاست آں دراز و کوتہ اندر جاں کجاست ۱۸۳
 اس سلسلے میں محمد عبدالسلام خان کی رائے ہے۔

”مولانا کے نزدیک مکان اپنی جگہ خود حسی حقیقت ہے یا کسی خلاء میں جسم کی موجودگی سے
 جو وہی ابعاد نمایاں ہوتے ہیں ان کا نام مکان ہے جس کی اپنی جگہ کوئی حقیقت نہیں۔“ ۱۸۴
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی کے نزدیک زمان، مکان سے خاص طور سے مربوط ہے۔ ہر وہ چیز جو
 مکانی نہیں ہے رومی کے نزدیک زمان سے خارج ہے۔ اس طرح خدا نہ زمان میں ہے اور نہ مکان میں۔ یعنی
 خدا لا زمان ولا مکان اور دونوں اعتبار سے لامحدود ہے۔

لامکانی کاندراں نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست ۱۸۵

زمان و مکان، نفس انسانی کے فہم کے سانچے ہیں، عالم روحانی پران کا اطلاق نہیں ہوتا۔ رومی کے علاوہ علامہ اقبال کے نزدیک بھی یہ حقیقت روحانی ہے۔ وہ بھی حقیقت زمان کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے۔ اس لحاظ سے اسلامی مفکرین میں وہ فکر رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے تصور زمان و مکان کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف تو مسلم فلاسفہ کے نظریات کی تنقید کرتے تھے اور دوسری طرف یونانیوں کے نظریہ کی۔

بیسویں صدی کے آغاز میں جب اقبال یورپ گئے تو وہاں کے بڑے مفکر برگساں تھے جو زمان و مکان کے فلسفہ کے ماہر تصور کئے جاتے تھے ان کے قوت فکر و استدلال نے اس نظریہ میں بہت وسعت و گہرائی پیدا کر دی تھی۔ ان کے تصور زمان کے مطابق کائنات کی اصل حرکت ہے اور اس حرکت کا دوسرا نام زندگی ہے۔ علامہ اقبال بھی ان کے تصورات سے بہت متاثر ہوئے اس مسئلہ کو انھوں نے اپنے نئے انداز میں پیش کیا۔ اقبال نے برگساں کا اثر قبول کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے متاثر بھی کیا۔ برگساں سے ملاقات کے دوران جب اقبال نے ”زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ تو میں خود ہوں“ والی حدیث انہیں سنائی تو وہ حیرت زدہ رہ گئے ۱۸۶۔ دراصل اقبال اپنے پیش کردہ زمان و مکان پر علوم جدید کے روشنی میں اسلامی تخیل کا احیاء چاہتے تھے۔ وہ اس مسئلہ کو مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔ اپنے انگریزی خطبات میں اپنے نظریہ کو اس طرح واضح کرتے ہیں۔

”دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات، یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمولیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ مطمح نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔“ ۱۸۷

اقبال کے نزدیک مسلم قوم زمانے کو محض روز و شب کے پیمانے سے ناپتی ہے یعنی وہ صرف کھانے، پینے، سونے، اور جاگنے ہی کو زندگی جانتے ہیں۔ ایسی زندگی حیوانوں کی زندگی ہے جو حقیقت زمان و مکان سے ناواقف ہیں لیکن اگر ان کی خودی صحیح معنوں میں بیدار ہو جائے اور وہ زمان و مکان کی حقیقت سے آگاہ

ہو جائیں تو ان کی تخلیقی قوت سے ایک نئی دنیا وجود میں آسکتی ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک وقت و زمان، شب و روز کا نام نہیں بلکہ وہ عین خودی اور تخلیقی قوت کا نام ہے۔ وہ مسئلہ زمان و مکان کو اس لیے اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے ہاں مرد مومن اپنی عملی قوتوں کو ہمیشہ حرکت میں رکھتا ہے اور طلسم زمان و مکان کو توڑ کر کائنات کی تسخیر کر سکتا ہے۔

لی مع اللہ ہر کہ او را در دل نشست آن جو ان مردے طلسم من شکست ۱۸۸
مرد حر مکانی وقت سے آزاد ہوتا ہے۔ وہ زمان کی صحیح اہمیت کا احساس کر کے تسخیر کائنات میں سرگرم رہتا ہے۔

ہمت ح باقضا گردد مشیر حادثات از دست او صورت پذیر ۱۸۹
تصور زمان و مکان در اصل فلسفہ اور سائنس کا مسئلہ ہے۔ لیکن علامہ اقبال نے اس کو شعر کے قالب میں ڈھال کر پرکشش صورت عطا کر دی ہے۔ ”بال جبریل“ کے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ زندگی، زمان کے مسلسل تغیر و حرکت کا دوسرا نام ہے:

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات	سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ	جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغان	جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ	سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہوا اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار	موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا	ایک زمانے کی روح جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی وفانی تمام معجزہ ہائے ہنر	کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا	نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا ۱۹۰

”زمانہ“ کے عنوان سے اقبال نے ایک نظم بھی لکھی ہے جس میں وقت خود اپنی زبان سے اپنے صفات کا اظہار کرتا ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن اصل زمان میں خود زندگی مضمر ہے۔ جس شخص کی نظر عارفانہ نہیں ہے وہ حقیقت زمان سے واقف نہیں ہو سکتا۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے ایک حرفِ محرمانہ
ترتیب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیرا اس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ ۱۹۱

اقبال نے مختلف دلکش اور مؤثر نظموں میں زمان و مکان کی حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کئے ہیں۔
وہ زمان و مکان کو اضافی چیز سمجھتے ہیں۔ اس اضافی خاصیت کو انہوں نے جاوید نامہ کے اشعار میں بیان کیا
ہے۔ اس میں مولانا روم، اقبال سے معراج کی حقیقت بیان کر کے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف
حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے اور اس سفر آسمانی کے لیے انسان کو جسم خاکی سے پاک و منزہ ہونا
چاہیے، یہ اسی وقت ممکن ہے جب انسان زمانی و مکانی حدود پر غالب آئے۔

بر مکان و بر زمان اسوار شو فارغ از پیچاک این زنار شو

چشم بکشا بر زمان و بر مکان ایں دو یک حال است از احوال جاں ۱۹۲

اس کے بعد فرشتہ زمان و مکان یعنی ”زروان“ اقبال کے سامنے آتا ہے۔ وہ اقبال کو افلاک کی سیر
کے لیے لے جاتا ہے اور ان پر یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ انسانی تدبیر زمان کی تقدیر کے ساتھ وابستہ ہوتی
ہے۔ زندگی اور موت سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں انسان فرشتہ اور کائنات سب زمان میں واقع ہیں۔ اور ہر
چیز جو تو دیکھتا ہے اس کا خالق زمان ہے۔

گفت زروانم جہاں راقاہرم ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ نچیر من

غنچہ اندر شاخ من بالذمن مرغک اندر آشیان نالذمن

من حیاتم، من مہاتم، من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و جور
 آدم و افرشتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است
 ہر گلے گزشاخ می چینی منم ام ہر چیزے کہ می بینی منم ۱۹۳

دنیا میں ساری کائنات اس کی اسیر ہیں لیکن انسان اس قید و بند سے آزاد ہو سکتا ہے اور یہ جب ممکن ہے کہ انسان اپنی خودی کو خالق کائنات سے ایسا وابستہ کرے کہ اس کی ساری زندگی کی ظاہریت میں روحانی باطنیت پیدا ہو جائے۔ اقبال اپنے ”نوائے وقت“ تصور زمان کو بہت واضح طور پر پیش کرتے ہیں۔ زمانہ انسان سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں، میں ہر جگہ پر محیط ہوں، انسان اور فطرت دونوں پر میں مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں، میں موت دیتا ہوں اور زندگی بھی بخشا ہوں، قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے، میں سکوں بھی ہوں اور حرکت بھی، غرض کہ دنیا اور کائنات میں جتنی ہنگامہ آرائیاں ہوتی رہتی ہیں یہ سب میرے کرشمہ کا نتیجہ ہیں۔

خورشید بہ داما نم انجم بگرہ نامم درمن نگری ہچم درخود نگری جانم
 در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم من دردم و در نامم من عیش فراوانم
 من تنج جہاں سوزم من چشمہ حیوانم

آسودہ و سیارم ایں طرفہ تماشا میں در بادۂ امروزم کیفیت فردا بین
 پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا میں صد کوکب غلطان میں صد گنبد خضرابین
 من کسوت انسانم، پیراہن یزدانم

تقدیر فسوں من تدبیر فسوں تو تو عاشق لیلائے من دشت جنوں تو
 چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو تو راز درون من، من راز درون تو

از جان تو پیدا نم، در جان تو پنہانم ۱۹۴

اقبال اور رومی نے جو اشعار لکھے ہیں ان میں اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ زمان و مکان دونوں کا وجود اعتباری ہے۔ ان کے خیال میں زمان و مکان کوئی ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے جس کے نتیجے میں انسان کی زندگی با مقصد بن جائے گی اور مذہب اور اخلاق اس کے تابع ہو جائیں گے۔ جیسا کہ

اقبال نے بیان کیا ہے کہ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ پر عمل کرنے ہی سے زمان و مکان کی حیثیت منکشف ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا نقطہ نظر مولانا روم سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس لیے ان کے فلسفہ عمل کو سمجھے بغیر ان دونوں کے اس نوعیت کے اشعار کا مفہوم سمجھنا مشکل ہوگا۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں ۱۹۵

”تصور موت“:

رومی اور اقبال کے درمیان دیگر مشترک مضامین میں نظریہ موت بہت اہم ہے۔ وہ دونوں بڑے شاعر موت کو زندگی جاوداں کی ایک منزل سمجھتے ہیں اور اس سے کبھی خائف نہیں ہوتے۔ ان کے نزدیک زندگی ایک سفر کا نام ہے اور موت اس سفر میں ایک مختصر وقفہ ہے۔ جب جسم اس عالم میں اپنا کردار اور اپنی مدت پوری کر لیتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ موت کا مسئلہ نظریہ روح سے تعلق رکھتا ہے۔ جسم، روح کے لئے ایک قید ہے جب موت آتی ہے تو روح اپنے جسم سے آزاد ہو جاتی ہے لیکن اس کی مستقل حیثیت باقی رہتی ہے۔ رومی اور اقبال دونوں اپنے معاشرے کے تن مردہ میں از سر نو جان پھونکنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اصل انسانی زندگی، انسانی روح کی زندگی ہے۔ مولانا روم کہتے ہیں:

آن زمان کیس جان حیوانی نمائد جان باقی بایدت بر جان نشاند ۱۹۶

اقبال بھی کہتے ہیں:

بمیری گر بہ تن جانے نہ داری اگر جانے بہ تن داری نمیری ۱۹۷
رومی اور اقبال موت کو زندگی کا ایک نیا دروازہ خیال کرتے ہیں۔ ان کو زندگی کے ارتقائی تسلسل پر کامل ایمان ہے۔ رومی حقیقت موت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت ست
نہ چنان مرگی کہ در گوری روی مرگ تبدیلی کہ در سوری روی
می رود چوں زندگان بر خاکدان مردہ و جانش شدہ بر آسمان

شیر دنیا جوید اشکاری وبرگ شیر مولا جوید آزادی و مرگ
 از ملایک بایدم رفتن جلو کل شئی ہالک الاوجہ ۱۹۸
 وہ اپنے اشعار میں اس بات پر توجہ دلاتے ہیں کہ موت، انسانی زندگی کے خاتمے کا نہیں بلکہ ایک نئے
 دور کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ جسم خاکی کو روح کے لیے ایک قفس کی طرح جانتے ہیں۔ جب موت واقع ہو جاتی
 ہے تو یہ روح آزاد ہو کر اپنے اصلی وطن واپس جاتی ہے۔ اس بات کو مولانا روم ”قصہ طوطی و باز رگان“ کے
 پرکشش تمثیل کے ذریعہ واضح کر کے کہتے ہیں کہ ایک تاجر ہندوستان کے لیے روانہ ہوتا ہے تو اس کا طوطا اس
 کے ذریعے ہندوستانی طوطوں کو ایک پیغام بھجواتا ہے کہ فلاں طوطا جو تمہارا مشتاق ہے آسمانی فیصلہ کے مطابق
 وہ ہماری قید میں ہے۔ اس نے تم سے راستہ کی تدبیر اور رہنمائی چاہی ہے۔

گفتش آں طوطی کہ آنجا طوطیاں چوں بینی کن ز حال من بیاں
 کہ فلاں طوطی کہ مشتاق شماست از قضائے آسماں در جس ماست
 بر شما کرد او سلام و داد خواست وز شما چارہ رہ ارشاد خواست ۱۹۹
 ہندوستان میں طوطوں نے جب یہ پیغام سنا تو ایک ایک کر کے سبھی درخت سے گر پڑے، ایسا معلوم
 ہوا کہ وہ سب مر گئے۔ وہاں سے واپسی پر جب تاجر نے اپنے طوطے کو یہ واقعہ سنایا تو یہ سن کر وہ بھی بے جان
 ہو کر گر پڑا۔ تاجر نے جب اسے پنجرے سے نکال پھینکا تو دیکھا کہ طوطا اڑ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طوطے نے
 خود پر موت طاری کر لی تھی۔

گفت طوطی کو بفعلم پند داد کہ رہا کن نطق و آواز و گشاد
 زانکہ آواز تزا در بند کرد خویش او مردہ پے این پند کرد
 یعنی اے مطرب شدہ باعام و خاص مردہ شو چوں من کہ تا یابی خلاص ۲۰۰
 رومی اس حکایت سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگر تمہیں پریشانی اور مصائب سے نجات حاصل کرنا
 ہو تو اپنے آپ کو مردہ بناؤ نجات پا جاؤ گے۔ یعنی زندگی کے علائق سے قطع تعلق کر کے آزاد اور نئی زندگی شروع
 کرو۔

انہوں نے اپنی دلنشین تمثیلات سے یہ سمجھایا ہے کہ موت صرف ایک ظاہری چیز ہے، جب انسان ایک عالم

میں مرتا ہے تو وہ دوسرے عالم میں پیدا ہوتا ہے۔ مثنوی کی دوسری حکایت میں ایک بچہ اپنی ماں سے کہتا ہے کہ جب میں تمہارے رحم میں تھا تو ایک زندان تنگ میں رہتا تھا اور کسی وسیع تر عالم سے بے خبر ہونے سے میں اسی زندان کو جان و جہان سمجھتا تھا اور اس سے باہر قدم رکھنے کو موت سمجھ کر اس سے خائف تھا۔ لیکن جب فطرت نے مجھے وہاں سے رہائی بخشی اور میں پیدا ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ خوف بے بنیاد تھا۔

مرگ می دیدم گہ زادن ز تو سخت خوں بود افتادن ز تو
چوں بزادم رستم از زندان تنگ در جہاں خوش ہوا ی خوب رنگ
من جہان را چوں رحم دیدم کنوں چوں دریں آتش بدیدم این سکون
اندرین آتش بدیدم عالمی ذرہ ذرہ اندرو عیسے دے ۲۰۱
رومی کہتے ہیں کہ اب اس جہان کو بھی ایک رحم مادر کی مانند سمجھ لو جس میں سے نکل کر ہی دوسرے وسیع اور حقیقی جہان میں انسان پیدا ہو سکتا ہے۔

دوسرے اشعار میں مولانا روم، حضرت نوح علیہ السلام کے حوالے سے اس طرح فلسفہ موت کو بیان کرتے ہیں:

گفت نوح اندر نصیحت قوم را در پذیرد از خدا آخر عطا
بنگرید ای سرکشان من، من نیم من زجان مردم بہ جانان می زیم
چون زجان مردم بہ جانان زندہ ام نیست مرگم، تا ابد پابندہ ام
چون بمردم از حواسات بشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکہ من من نیستم، این دم زہوست پیش این دم ہر کہ دم زد کافر اوست ۲۰۲
(نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو پکارا کہ وہ خدا کی عطا کو قبول کریں۔ مجھے دیکھو میں ”میں“ نہیں ہوں، میں ”اس“ کی حیات سے جی رہا ہوں اس لیے مجھے موت نہیں آسکتی اور ابد تک زندہ رہوں گا جب میں اپنے حواس سے مر گیا تو حق میرا کان اور میری آنکھ بن گیا۔ چونکہ میں ”میں“ نہیں ہوں اور میرا دم اسی سے ہے اس لیے جس نے اس دم کے سامنے دم مارا وہ کافر ہے)

رومی موت کو ارتقاءِ حیات کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد پر زندگی کی

ہر نئی منزل پہلی منزل سے اعلیٰ تر ہے اور موت بھی ایک بہتر زندگی کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ مثنوی میں کہتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بہ آدم سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے زمردن کم شدم
حملہ دیگر بمیرم از بشر تا پیام از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کہ انا الیہ راجعون ۲۰۳
خواہشات نفس کی موت سے انسان ایک دوسری زندگی حاصل کر لیتا ہے۔ رومی کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ عارف رومی خود بھی موت کا استقبال اس طرح کرتے تھے:

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من ازو جائے برم بے رنگ و بو او ز من دلتے ستاند رنگ رنگ ۲۰۴
وہ اپنے احباب اور اعزہ کی موت پر متاثر نہ ہوتے اور کہتے تھے فلاں بندہ نے ایک مرحلہ ارتقاء طے کر لیا اس لئے غم و غصہ کیوں؟

آن یکی می گفت خوش بودی جہان گر نبودی پاے مرگ اندر میاں
آن دگر گفت ار نبودی مرگ ہیج کہ نیزیدی جہان ہیج ہیج ۲۰۵
علامہ اقبال بھی رومی کی طرح موت کو ارتقاء حیات انسانی مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس ظاہری فنا میں بقا کا راز پوشیدہ ہے اور ہر شے کے فنا پذیر ہونے میں ہی اس کا حسن موجود ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی ۲۰۶

اقبال نے اپنی شاعری میں موت و حیات پر جتنی باتیں کی ہیں اس کا پس منظر یہی ہے کہ موت ایک حقیقت ہے ایک ایسی حقیقت جو نئی زندگی کا راستہ پیدا کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں جس طرح دریا پر ایک کشتی چلتے

چلتے افق تک پہنچ کر غائب ہو جاتی ہے اسی طرح انسانی زندگی کی کشتی بھی موت کے افق میں نظر سے دور ہوتی ہے لیکن وہ فنا نہیں ہوتی۔

جہاز زندگی آدمی رواں ہے یونہی ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا ۲۰۷

اقبال کی رائے میں ہر شے کی زندگی اور موت کا تصور الگ ہے۔ وہ ایک مثال میں کہتے ہیں کہ پہاڑ کی زندگی سکون ہے اگر وہ حرکت کرنے لگے تو ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا اور پہاڑ کی موت واقع ہو جائے گی یعنی اس کی زندگی سکون اور ثبات میں ہے۔ چیونٹی بھی اگر چلنا چھوڑ دے تو اس کی موت واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کے لئے خرام و حرکت زندگی ہے۔

آتی تھی کوہ سے صدرا از حیات ہے سکون کہتا تھا مور نا تو اں لطف خرام اور ہے ۲۰۸

اقبال زندگی کی بے یقینی اور بے مقصدی کو موت جانتے ہیں۔ وہ موت کو صید اور انسان کو صیاد سمجھتے ہیں۔

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید مرگ است صیدے تو در کمینی
جانے کہ بخشند دیگر نگیرند آدم بمیرد از بے یقینی ۲۰۹

ان کے فلسفہ کی رو سے مرد مؤمن کے لیے موت میں بھی زندگی ہے۔ جو شخص اپنی خودی کو مستحکم نہیں کرتا وہ جب مرتا ہے تو گویا بالکل مرجاتا ہے کیونکہ مرنے کے بعد حیات ابدی ضرور ملے گی۔ اس حیات کو حاصل کرنے کے لیے شخص کو جدوجہد کرنی چاہیے۔

از آن مرگی کہ میاید چه باک است خودی چون پختہ شد از مرگ پاک است
زمرگ دیگری لرزد دل من دل من جان من آب و گل من
زکار عشق و مستی برفتادن شرار خود بہ خاشاکی ندادن
بدست خود کفن بر خود بریدن بچشم خویش مرگ خویش دیدن
ترا این مرگ ہر دم در کمین است بترس از وی کہ مرگ ما ہمین است ۲۱۰

دوسری جگہ اقبال کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ موت بھی زندگی کے مقابلے میں ایک حقیقت ہے یعنی زندگی کا خاتمہ جس میں یہ طاقت ہے کہ ہمیں فنا کرے لیکن یہ غلط تصور ہے۔ لوگ چونکہ موت کی حقیقت

سے ناواقف ہیں اس لئے اس سے ڈرتے ہیں۔ موت زندگی کے خاتمہ کا نام نہیں بلکہ منازل حیات میں سے ایک منزل ہے۔

موت نیرنج و طلسم سیماست	زندگی محکم و تسلیم و رضاست
یک مقام از صد مقام اوست مرگ	بندہ حق ضیغم و آہوست مرگ
زندگی او را حرام از بیم مرگ	ہر زمان میرد غلام از بیم مرگ
مرگ او را می دہد جانے دگر	بندہ آزاد را شانے دگر
مرگ آزاداں ز آنے بیش نیست	او خود اندیش است مرگ اندیش نیست
زانکہ این مرگست مرگ دام و دد	بگذر از مرگی کہ سازد با لحد
آن دگر مرگی کہ برگردد ز خاک	مرد مومن خواهد از یزدان پاک
آخرین تکبیر در جگاہ شوق	آن اگر مرگ انتہای راہ شوق
مرگ پور مرتضیٰ چیزی دگر ۲۱۱	گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر

اقبال کہتے ہیں کہ موت دراصل ”نیرنگ طلسم و سیما“ ہے یعنی محض فریب ہے، مرد آزاد کے لئے موت میں بھی زندگی ہے، ورنہ موت زندگی کی بے مقصدی سے عبارت ہے۔ قوت خودی ہی موت کا مقابلہ کر سکتی ہے۔

مرگ قوم از ترک مقصود حیات	مرگ فرد از خشکی رود حیات ہے
از اجل فرمان پذیرد مثل فرد	گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد
اصلش از ہنگامہ قالوالبی ست ۲۱۲	امت مسلم ز آیات خداست

(فرد کی موت، زندگی کی ندی خشک ہو جانے سے واقع ہوتی ہے لیکن ملت کی موت مقصد حیات سے بے تعلقی کے باعث واقع ہوتی ہے۔ اگرچہ ملت کی موت بھی فرد ہی کی طرح ہوتی ہے، تاہم وہ فرد ہی کی طرح فرمان اجل قبول کرتی ہے۔ امت مسلمہ خدا کی نشانیوں میں سے ہے اور اس کی اصل و بنیاد ”قالوالبی“ کے ہنگامے سے ہے)

الغرض موت کے معنی رومی اور اقبال دونوں کے نزدیک روح حیوانی کا فنا ہو کر روح انسانی کے جسم

سے بے تعلق ہو جانا اور اپنی مستقل حیثیت میں باقی رہنا ہے۔ کیونکہ اصل زندگی کا مطلب انسانی روح کی زندگی ہے اس لیے جسم سے بے تعلق کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اس کے نتیجے میں رومی اور اقبال دونوں نے موت کے خوف سے ہمیں نجات دلانے کی سعی کی ہے۔ اگر ہماری موت، مرگ دوام ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ مرنے سے گزشتہ سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے اور انسانی زندگی کی اعلیٰ ترین رفعتوں سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔

کھول کے کیا بیاں کروں سر مقام مرگ و عشق عشق ہے مرگ با شرف، مرگ حیات بے شرف ۲۱۳
 ”تصور روح“:

روح انسانی کے متعلق قرآن کریم میں جا بجا آیات ملتی ہیں جن کی یہ تعلیم ہے کہ خدا نے اپنی روح انسان کے اندر پھونکی۔ ”نفخت فیہ من روحی“ سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ روح انسان کی ماہیت، الوہیت سے وابستہ ہے۔ اس کا مأخذ عالم امر ہے، ”قل الروح من امر ربی“۔ روح کا تعلق علم سے نہیں بلکہ دل سے ہے جس طرح اللہ تعالیٰ تجربے سے ماورا ہے اسی طرح روح بھی محسوسات سے ماوراء ہے۔

روح کے متعلق اہل علم کی الگ الگ رائیں ملتی ہیں۔ جالینوس اور فیثاغورث اور بعض حکماء کا یہ عقیدہ ہے کہ روح کوئی علیحدہ چیز نہیں بلکہ ترتیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جداگانہ جوہر ہے جو جسم سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ جسم کے فنا ہونے سے روح میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے۔ حکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اس خیال کے ماننے والے ہیں۔ انہوں نے حقیقت روح پر بہت زور دیا ہے اور مختلف موقعوں پر اس کی اصل اور اس کے مسائل پر بحث کی ہے۔ رومی کا عقیدہ یہ ہے کہ ارواح کا اصلی مقام ذات الہی ہے۔ روہیں اس ذات سے الگ ہو کر جسموں میں محبوس ہو گئی ہیں۔ وہ اس حقیقت کو الگ الگ تشبیہات و تمثیلات کی مدد سے بیان کرتے ہیں۔ مثنوی کے آغاز میں وہ بانسری کا ذکر شروع کرتے ہیں اور بانسری کی تشبیہ سے روح انسانی کے مقصد کو نقل کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں بانسری کو اپنی جدائی کی شکایت ہے جو نیتان سے کٹ جانے کی وجہ سے ہے اس لیے وہ نالہ فراق سناتی ہے۔ اس طرح روح انسان بھی بانسری کی طرح اپنی اصل سے جدا ہو گئی ہے اور وہاں لوٹنے کے لیے بے تاب ہے۔

بشنو ازنی چون حکایت می کند وز جدائی با شکایت می کند
 کز نیستان تامرا ببریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند
 سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
 ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش ۲۱۴

رومی کہتے ہیں کہ اگر خدا احساس فراق پیدا نہ کرتا، تو روحوں میں رجعت کی خواہش اس کی طرف ناممکن ہو جاتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس قدر روح، خدا کی طرف جانے کے لئے بیتاب ہے اس سے زیادہ خدا اس کو اپنی طرف کھینچنے کا مشتاق ہے۔

دو دہاں داریم گویا بھجوانے یک دہاں پنہانست در لبہائے وے
 یک دہاں نالوں شدہ سوئے شما ہاں و ہوئے در فگندہ در ہوا
 لیک داند ہر کہ او را منظرست کایں فغاں ایں سری ہم زان سرست
 دمدمہ ایں ناے از دم ہائے اوست ہائے و ہوئے روح از ہیہائے اوست ۲۱۵

رومی کے نزدیک ارواح لافانی ہیں اور جسم کی فنا کے بعد بھی باقی رہتی ہیں۔ کیونکہ ان کا رشتہ نفوس و عقول سے ہے۔ رومی کو پورا یقین ہے کہ روح دوسرے جہاں سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا مرکزی تصور ہی رجوع الی اللہ ہے اس لئے وہ اپنے اصلی عالم تک پہنچنے کے لئے بے تاب ہے کیونکہ روح کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ عالم ملکوت سے ہے۔ روح اگرچہ سارے جانداروں میں پائی جاتی ہے لیکن ان کے مراتب بہت متفاوت ہیں کیونکہ روح حیوانی ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

غیر فہم وجان کہ در گاو و خرسٹ آدمی راعقل وجان دیگر ست ۲۱۶

اس روح حیوانی سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی کا ہے جو ترقی کے مراتب میں اس قدر بڑھتی جاتی ہے کہ درجہ نبوت تک پہنچ سکتی ہے۔

باز غیر عقل وجان آدمی ہست جانی در ولی و در نبی ۲۱۷

رومی کے خیال میں روح کی حیثیت مغز کی ہے اور جسم چھلکے کی مانند ہے۔ چھلکا جتنا زیادہ سخت ہوتا جاتا ہے اتنی ہی مغز میں کمی آتی جاتی ہے، یعنی روح کے بغیر جسم جمادات کے مرتبہ میں ہے اس لئے جسم کے

اعمال انسان کی روح پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ حلال روزی سے جو محنت سے حاصل کی گئی ہے انسان کے ذہن میں علم اور عشق کا اضافہ ہوتا ہے، حرام روزی سے بغض و حسد میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارواح پر حلال و حرام روزی کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

لقمہ کاں نور افزود و کمال آں بود آوردہ از کسب حلال
علم و حکمت زاید از لقمہ حلال عشق و رقت زاید از لقمہ حلال
چون ز لقمہ تو حسد بنی دوام جہل و غفلت زاید آں را دان حرام
لقمہ ختم است و برش اندیشہا لقمہ بحر و گوہرش اندیشہا ۲۱۸
اگر انسان کی روح اور اللہ تعالیٰ کے درمیان رابطہ منقطع ہو جائے تو روح نفسانی خواہشات میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لئے روح کو اعلیٰ مقام پر پہنچنے کے لئے اپنے نفس کو دنیاوی لذتوں سے پاک کرنا چاہیے۔

آئینہ ات دانی چرا غماز نیست زانکہ زنگار از رخس ممتاز نیست ۲۱۹
روح اور نفس کے تعلق کو ایک تمثیل سے واضح کرتے ہوئے رومی کہتے ہیں کہ ایک شخص بادشاہ کے پاس گیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھے ایک گھوڑا چاہیے۔ بادشاہ نے ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا یہ گھوڑا لے جاؤ۔ اس شخص نے کہا یہ گھوڑا الٹی سمت میں چلتا ہے۔ بادشاہ نے جواب دیا کہ تم اس کی دم اپنے گھر کی طرف کر دینا یہ تمہیں گھر پہنچا دے گا۔

آن یکے اپنے طلب کرد از امیر گفت رو آں اسپ اشہب را بگیر
گفت آں را من نخواہم گفت چوں گفت او واپس روست و بس حروں
سخت پس پس می رود او سوئے بن گفت دمش را بسوئے خانہ کن
دم ایں استور نفست شہوت ست زیں سبب پس پس رود آں خود پرست ۲۲۰
رومی اس تمثیل سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انسان کا نفس تو بمنزلہ گھوڑے کے ہے اگر انسان اپنے نفس کو روح کے تابع رکھے گا تو وہ منزل پر پہنچ جائے گا اور اخروی زندگی میں کامیابی سے ہمکنار ہوگا۔ روح ہمیشہ اپنی اصل سے ملنے کی طالب ہوتی ہے لیکن نفسانی خواہشات نے اسے ارتقاء سے محروم کر رکھا ہے۔ رومی کا خیال ہے کہ روح مادی عالم کی پیداوار نہیں بلکہ عالم امر کی پیداوار ہے۔ ان کے نزدیک انسان کو جس عالم کی طرف

مزید ارتقاء کی طرف بڑھنا ہے وہ جسمانی عالم نہیں بلکہ روحانی عالم ہے اور یہ ارتقاء دراصل وصل الہی کے لئے کوشش ہی کا نام ہے لیکن روح کی انتہائی ترقی اللہ تعالیٰ کی ذات میں معدوم ہونا نہیں۔ ایک مثال کے ذریعے سے وہ کہتے ہیں کہ لوہا آگ کو جذب کر کے آتش صفت بن جاتا ہے لیکن اپنی خودی کو برقرار رکھتا ہے اسی طرح روح، خدا نہیں بن جاتی بلکہ صفات عالیہ کو جذب کر لیتی ہے۔ اس لیے رومی کے نزدیک یہ دنیا ارواح کے لئے اصلاح سیرت کی جگہ ہے۔ ان کے خیال کے مطابق ارواح انسانی ایک ہی وحدت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ”خلقکم من نفس واحدہ“ یہ ارواح عالم روحانی میں ایک وجود تھیں لیکن مادی اجسام میں آکر منقسم ہو گئی ہیں۔

منبسط بودیم ویک جوہر ہمہ بے سرو بے پا بدیم آں سرہمہ
یک گہر بودیم ہنجوں آفتاب بے کدر بودیم و صافی ہنجو آب
چون بصورت آمد آں نور سرہ شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کنید از منجیق تا رود فرق از میان ایں فریق ۲۲۱

جسم میں روح کے جاری ہونے کا تصور، ذات الہی کی کائنات میں جاری ہونے کے مماثل ہے۔ روح ایک واسطہ ہے انسان اور ذات واجب کے درمیان جس کے واسطے سے جزء، کل میں جذب ہو جانا چاہتا ہے۔ جب روح انسانی اپنی صلاحیتوں کے مطابق اپنے ارتقاء کا عمل جاری رکھتی ہے تو وہ وحدت بن کر اپنے خالق کی طرف رجوع کرتی ہے ”یا ایہا النفس المطمئنہ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ“۔ علامہ اقبال بھی رومی کے ان تمام خیالات سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک بھی انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح جس مادی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا آلہ ہے یعنی وہ مادے کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں۔

”قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس

فعالیت سے جس کو ہم نے زماناً جلوہ گرد دیکھتے ہیں۔ لہذا یہ ”طبیعی“ اور ”مادی“ اور ”دنیوی“

ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر وہ شے جسے

اصطلاحاً ”دنیوی“ کہا جاتا ہے اپنی اصل میں روحانی تسلیم کی جائے گی۔“ ۲۲۲

علامہ اقبال روح و جسم دونوں کو ایک تسلیم کرتے ہیں۔ وہ مادے کی اصل بھی روح ہی کو قرار دیتے ہیں

چنانچہ روحانی مادیت ان کے نظام فکر میں متناقض نہیں بلکہ بامعنی ہے وہ لکھتے ہیں۔

”روح اور بدن کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد سمجھنا غلط ہے۔ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکیں گے جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اس میں ذہن کا حصہ کتنا تھا اور جسم کا کتنا۔ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔“ ۲۲۳

انہوں نے روحانی مادیت کے سلسلے میں اپنے خیالات نہ صرف خطبات میں بلکہ اپنی شاعری میں بھی پیش کئے ہیں۔ مثلاً مثنوی گلشن راز جدید میں اپنے عقیدے کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

تن وجان را دوتا گفتن کلام است	تن وجان را دوتا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمز کائنات است	بدن خالے ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست	نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است	کہ او را لذتے در انکشاف است ۲۲۴

جاوید نامہ میں وہ مولانا روم کی معیت میں عالم بالا کی سیر کرتے ہیں۔ یہاں اقبال، رومی کی زبان

سے اپنا فلسفہ بیان کرتے ہیں:

من حیاتم، من مہاتم، من نشور	من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بند من است	عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلی کز شاخ می چینی منم	آم ہر چیزی کہ می بنی منم
در طلسم من اسیر است این جہان	از دم ہر لحظہ پیدا است این جہان
لی مع اللہ ہر کہ را در دل نشست	آن جو انمردی طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میان	لی مع اللہ باز خوان از عین جان ۲۲۵

علامہ اقبال بھی رومی کی طرح اس عقیدے کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا روح ہستی ہے۔ اس روح یعنی

خلاق کل سے جو موجودات ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ ارواح ہی ہیں۔ دراصل انسانی روح مظہر ہے وجود مطلق

کا۔ وظیفہ حیات یہ ہے کہ مادے میں روحانیت پیدا کی جائے تاکہ روح انسانی، ذات الہی سے نزدیک ہو جائے۔ وہ بھی رومی سے متفق ہیں کہ جسمانی قوت سے روحانی قوت حاصل ہوتی ہے۔ بعض صوفیوں اور راہبوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کو جس قدر ضعیف کیا جائے اسی قدر روح طاقتور ہوتی ہے اس لیے وہ ریاضت اور مجاہدہ سے جسم کی طاقت کو زائل کرتے ہیں لیکن اس خیال کے برعکس اقبال کے نزدیک جسم کی طاقت سے خود روح طاقتور ہوتی ہے۔

تو گوئی طائر ما زیر دام است پریدن بر پر و بالش حرام است
ز تن برجستہ تر شد معنی جان فسان خنجر ما از نیام است ۲۲۶

مختصر یہ کہ اقبال اور رومی دونوں مادے اور روح کو ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو قرار دیتے ہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ جب دینی اور دنیوی کی تفریق مٹ جائے تو انسانی زندگی ایک ناقابل تقسیم وحدت قرار پائے گی۔ روح ایک واسطہ ہے انسان اور ذات الہی کے درمیان جس کے ذریعہ سے انسان اپنے اصلی مأخذ سے وابستہ رہتا ہے۔ جس طرح انسان کے جسم پر روح کا پرتو ہے اسی طرح روح پر بھی ذات الہی کا پرتو ہے۔

جان ہمہ نور ست وتن رنگست و بو رنگ و بو بگذار و دیگر آن مگو
رنگ دیگر شد ولیکن جان پاک فارغ از رنگست و از ارکان خاک ۲۲۷

”تصور و فنا و بقا“:

فنا اور بقا تصوف کی دو نہایت اہم اصطلاحیں ہیں جو سلوک کی آخری منزل ہیں یہ دونوں ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں، یعنی فنا کے ساتھ بقا ناگزیر ہے۔ بعض صوفیہ کے نزدیک فنا، محویت اور استغراق سے عبارت ہے جو خلوت ہی میں حاصل ہو سکتا ہے، یہ حضرات فنا اور ترک پر زور دینے کو عین دین سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”صوفیوں نے مسئلہ فنا کی تفسیر بدھ مت کے نقطہ نظر سے کی ہے۔ نو فلاطونیت اور ویدانت بلکہ تمام ہندی ارباب فکر کے نزدیک فنا کا نام ہی کے نام نجات ہے اور فنا سے حقیقی فنا یعنی جسم اور انفرادی روح کی کامل فنا علم و امتیازات کی فنا اور عمل اور اس کے نتائج کی فنا مراد

ہے جس کے بعد دوبارہ پیدا ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔“ ۲۲۸

ویدانت اور بدھ مت کی تعلیم یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو فنا کر کے خدا میں مل جاتا ہے اور خدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کام کے لیے وہ اپنی تمناؤں اور خواہشوں کو ترک کر کے بالکل بے مدعا اور بے مقصد ہو جاتا ہے، اقبال کے خیال میں عجمی تصوف بھی ہندی خیالات کے زیر اثر یہی بات کہتا ہے۔ ان صوفیاء کے اقوال و اعمال میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تلقین ہے جو اسلامی تصوف سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی ہے۔ ان کے نزدیک فنا کی حقیقت یہ ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الہی میں فنا ہو جائے۔ مولانا روم اور اقبال دونوں نے اس فنا کی مخالفت کی ہے۔ جائز تعلقات سے ترک تعلق کرنا، جسم کو کمزور بنالینا، رہبانیت اور گوشہ گیری میں زندگی گزارنا اور پورا وقت خدا کی یاد میں غرق رہنا اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ فنا اس حال کا نام ہے جس میں کوئی شخص حق کے مشاہدہ میں ایسا محو ہو جائے کہ پوری کائنات اس کی نظر میں معدوم ہو جائے۔

در حسن کبریا جو فنا گشت از وجود موجود مطلق آمد و بے کبر و بے ریاست ۲۲۹
اس فنا کے ساتھ انسان کو ایسا کمال حاصل کرنا چاہیے کہ حق کو خلق میں دیکھے اور خلق کو حق میں، یعنی ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے میں مانع نہ ہو، یہی رمز بقا ہے اور یہی مقام انسان کامل کا مقام ہے۔
نفحات الانس میں جاتی فنا فی اللہ اور بقا باللہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”سیرالی اللہ اس وقت منتهی ہوتی ہے جب سالک دشت وجود کو قطعی طور پر عبور کر جاتا ہے۔ سیر فی اللہ اس وقت محقق ہے کہ بندہ فنائے مطلق کے بعد وجود کو حدوث و آلودگی سے پاک کرے۔ یہاں تک کہ اوصاف الہی سے متصف اور اخلاق ربانی سے مشرف ہو جائے۔“ ۲۳۰

مولانا روم نے صوفیاء کے نظریہ ترک و فنا کو نظریہ بقا میں بدل دیا ان کے نزدیک بقا کا پہلا قدم فنا کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ذات الہی سے باہر رہ کر کوئی چیز باقی نہیں رہ سکتی۔ مقصود حیات اپنی خواہشوں کو فنا کر کے اس کلیت میں ضم ہو جانا ہے۔ انسان ایک سایہ کی طرح نور میں داخل ہو سکتا ہے اور اس خلوت گاہ حق میں بقا ہی بقا ہے۔

ہمچنین جو یائے درگاہ خدا چوں خدا آید شود جویندہ لا
گرچہ آں وصلت بقا اندر بقاست لیک زاول آں بقا اندر فناست
سایہ ہائے کہ بود جو یائے نور نیست گردد چوں کند نورش ظہور
عقل کے ماند چو باشد سردہ او کل شی ہالک الا وجہ
ہالک آمد پیش وجہش بہت ونیست ہستی اندر نیستی خود طرفہ ایست
اندریں محضر خرد ہا شد ز دست چوں قلم ایں جا رسیدہ شد شکست ۲۳۱

بعض مصنفین کی رائے میں مثال سایہ اور نور یا مثال قطرہ و دریا میں رومی تصور فنا کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور ایسے اشعار کے ذریعے سے وہ محو اور نیست ہو جانے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ انسان اپنے وجود کو مٹا کر روح خدا سے مل جائے یہاں یہ کہنے کی ضرورت ہے کہ عارف رومی کے تصور فنا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں اس طرح محو کر دے جس طرح قطرہ، سمندر میں محو ہو جاتا ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک فنا کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو خدا کی مرضی میں فنا کر دے لیکن اس کی اپنی انفرادیت باقی رہے۔ وہ آگ و لوہے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ اگر چہ لوہا، آگ میں پڑنے کے بعد اس کی تمام صفات اخذ کر لیتا ہے اور بظاہر اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے لیکن دراصل وہ اپنی منفرد شخصیت کو بھی قائم رکھتا ہے۔ اس طرح رومی کے نزدیک فانی شخص خود پرستی سے نجات پا کر حق کے ارادہ و تصرف میں آتا ہے لیکن اس کے وجود کی عینیت باقی رہتی ہے۔ یہ ایک طرح کا ارتباط ہے جو خدا، اولیاء اللہ کے پاک دلوں سے قائم رکھتا ہے۔

اتصالی بی تکلیف بی قیاس ہست رب الناس را ما جان ناس

لیک ناس گفتم من ناس نی ناس غیر جان جاں اشناس نی ۲۳۲

تصور فنا کے مطابق سالک کی ذاتی انفرادیت اور فردی شخصیت فنا نہیں ہوتی بلکہ اس کے شخصی اوصاف اور امتیازی خصوصیات زائل ہو جاتے ہیں۔ ایک تمثیل میں رومی کہتے ہیں سالک کی ذاتی انفرادیت کو کوزے میں پانی سمجھ لو، پانی کا رنگ، بو، مزہ اور اس کی مقدار سب اس وقت محسوس ہوتی ہے جب تک وہ کوزے میں ہے۔ اگر یہ پانی دریا میں ملا دیا جائے تو اس کے انفرادی اوصاف محو ہو جاتے ہیں یہاں دریا کی خصوصیت اس کی خصوصیت ہو جائیگی لیکن کیا اس سے کوزے کے پانی کی اصلی حقیقت ناپید ہوگئی؟

جوے دیدی کوزہ اندر جوے ریز آب را از جوے کے باشد گریز
 آب کوزہ چوں در آب جو شود محو گردد در وے وچوں او شود
 وصف اوفانی شود ذاتش بقا زیں سپس نے کم شود نے بدلقا ۲۳۳
 فنا اسی مقام کا نام ہے جہاں فانی کی ذات کی تاریکی دور ہو کر باری تعالیٰ کی نورانیت سے متصف
 ہو جاتی ہے، یہ وہ مقام ہے جہاں منصور حلاج اپنی ہستی کو بالکل مٹا کر ذات الہی میں فنا ہو گئے تھے۔ اکثر صوفیہ
 اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت
 میں مٹ نہیں سکتا۔

مولانا روم نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے کہتے ہیں کہ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی
 گذرتی ہے؟ اس نے کہا کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے۔ ستارے میرے ہی حکم کے موافق چلتے
 ہیں، زمین میرے ہی امر سے دانے اگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں سائل نے تعجب سے
 پوچھا کہ یہ کیوں کر؟ کہا کہ میری کوئی خواہش نہیں، جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہ میری خواہش ہے، اس لیے جو
 کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

چوں قضائے حق رضائے بندہ شد حکم او را بندہ خواہندہ شد ۲۳۴
 رومی کے خیال میں یہی مقام ہے جہاں پہنچ کر منصور نے انا الحق کہا تھا اور اس فنا میں ایسا کہنا باعث
 الزام نہیں۔ اس مقام کو رومی مختلف تشبیہوں سے سمجھاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب
 کوئی جن مسلط ہو جائے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے۔ پھر جب جن
 کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو جس شخص پر نور الہی مسلط ہو جائے اس کی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردی
 ہر چہ گوید آں پری گفتہ بود زیں سرے در زان سرے گفتہ بود
 چوں پری را ایں دم وقانون بود کردگار آں پری خود چوں بود
 اوی او رفتہ پری خود او شدہ ترک بے الہام تازی گو شدہ
 چوں بخود آید نداند یک لغت چوں پری راہست ایں ذات وصف

پس خداوند پری و آدمی از پری کے باشند آخر کی ۲۳۵
 اس قبیل کے اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ فنا سے رومی کی مراد فناۓ صفات ہے یعنی رذائل اخلاق کو فنا
 کر کے، فضائل الہی کو اپنانا۔ فنا، فانی کی ذات کی نیستی نہیں بلکہ اس کی ہستی اور بقا ہے۔ رمز فنا اور بقا کے بارے
 میں انہوں نے دفتر سوم میں ایک دلچسپ حکایت میں لکھا ہے کہ ایک مجھرنے حضرت سلیمان کے دربار میں
 ہوا کی شکایت کی اور کہا کہ تیری بادشاہی میں مجھ پر یہ ظلم ہو رہا ہے۔ حضرت سلیمان نے ہوا کو حاضر ہونے کا حکم
 دیا، جب ہوا آئی تو مجھ غائب ہو گیا۔

باد چون بشنید آمد تیز تیز پشہ گرفت آن زمان راہ گریز
 پس سلیمان گفت اے پشہ کجا باش تا بر ہر دو رانم من قضا
 گفت اے شہ مرگ من از بود اوست خود سیاہ این روز من از دود اوست
 او چو آمد من کجا یا بم قرار کو بر آرد از نہاد من دمار
 اس حکایت سے رومی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جب مسالک پر ظہور حق ہوتا ہے تو وہ نیست ہو جاتا ہے
 اگرچہ یہ وصل اس کی بقا ہے لیکن یہ بقا، فنا ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

بچنیں جو یائے درگاہ خدا چوں خدا آید شود جویندہ لا
 گرچہ آں وصلت بقا اندر بقاست لیک زاول آں بقا اندر فناست ۲۳۶
 سایہ نور کی تلاش کرتا ہے لیکن جب نور آجائے تو سایہ نہیں رہتا۔ جو سر حق سے واقف ہوتا ہے
 اور تماشا گہ راز میں داخل ہو جاتا ہے اسے اپنی خبر نہیں رہتی۔

سایہ ہائے کہ بود جو یائے نور نیست گردد چوں کند نورش ظہور
 عقل کی ماند چو باشد او کل شیء ہالک الا وجہ ۲۳۷
 اس مضمون کو رومی نے دوسری تمثیل میں اس طرح بیان کیا ہے کہ گیہون کے دانے کو پہلے خاک میں
 دفن کیا جاتا ہے لیکن وہ کچھ دن کے بعد اپنے اندر سے خوشے نکالتا ہے، یعنی بقا کی طرف قدم اٹھنے لگتا ہے۔ اس
 کے بعد خوشے سے آٹا اور اس سے روٹی بنائی جاتی ہے۔ روٹی کو انسان کھاتا ہے یعنی ظاہر میں اس میں تحلیل اور
 فنا کا عمل ہوتا ہے لیکن اس تحلیل کے بعد روٹی جزو بدن ہو کر انسان کا شعور بن جاتی ہے۔ یعنی دانہ اس منزل

میں پہنچ کر دانا اور ہوش مند ہو گیا۔

گندے را زیر خاک انداختند پس ز خاش خوشہ ہا بر ساختند
 بار دیگر کوفتندش ز آسیا قیمتش افزود و نان شد جان فزا
 باز نان را زیر دندان کوفتند گشت عقل و فہم جان ہوشمند ۲۳۸
 رومی نے متعدد اور پے در پے فناؤں اور ان کے بجائے بہتر بقاؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:
 این بقاہا از فناہا یافتی از فنایش رو چرا بر تافتی
 زان فناہا چہ زیاں بودت کہ تا بر بقا چسفیدہ اے بے نوا
 چوں دوم از اولینت بہتر است پس فنا جوے و مبدل را پرست ۲۳۹
 صفات خلق سے فنا ہو کر صفات حق میں سرایت کے بعد سالک کا استمرار اور اس کی بقا باقی رہتی ہے۔
 مولانا روم کے مرید، اقبال بھی اس تصور فنا و بقا سے متفق ہیں۔ انہوں نے جہاں فنا کی تعلیم دی ہے اس کے ساتھ
 بقا کا ذکر بھی کیا ہے۔ فنا سے ان کا مطلب ان تجربات کی فنا ہے جو حقیقی خودی کو ظاہر ہونے سے روکتے ہیں۔
 علامہ اقبال نے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ رہبانیت اور فنا کے تصورات، مسلمانوں میں کس طرح
 پیدا ہوئے۔ وہ بھی رومی کی طرح اس عجمی تصوف کے مخالف تھے جو فنا اور ترک کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اپنی تحقیق
 میں اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ تصورات مغلوب قوموں کی ایجاد ہیں جو انہوں نے اقوام غالب کو کمزور کرنے
 کے لیے استعمال کئے ہیں۔ مسلمان بھی اس طرح رہبانی تصورات سے متاثر ہو کر بے عمل ہو گئے۔ اقبال، ظفر
 احمد صدیقی کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

”جب احکام الہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و
 عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الہی اس کا مقصد ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت
 کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے اور بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی
 اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی
 ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔“ ۲۴۰

اقبال نفس تصوف اور فنا کے خلاف نہیں تھے۔ وہ اس تصوف سے بیزار ہیں جو اسلامی تعلیمات کے

خلاف ہے۔ ان کے نظم اور نثر میں فنا اور ترک کی تعلیم نہیں بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنی خودی کو قائم اور برقرار رکھیں تاکہ دنیا پر حکمرانی کرنے کے قابل ہو جائیں۔ ان کے نزدیک فنا کا یہ مطلب نہیں کہ انسان ایک قطرے کی طرح ہو جائے جو اپنی ہستی کھودیتا ہے۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”اقبال کے تصوف اور اکثر صوفیہ کے تصوف میں یہ ایک بنیادی فرق ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا کی بھی خودی ہے اور انسان کی بھی اور انسان کی خودی کا ارتقاء مسلسل صفات الہیہ پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ اس کا انجام یہ نہیں کہ انسان کی خودی خدا کی خودی میں اس طرح گم ہو جائے جس طرح بارش کا قطرہ سمندر میں اپنی انفرادیت کو فنا کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک خودی کی ماہیت ہی یہی ہے کہ وہ اپنی عینیت کو قائم و دائم رکھنے کی کوشش کرے۔ لہذا نہ خدا انسان میں گم ہو سکتا ہے اور نہ انسان خدا کی ذات میں۔

خودی اندر خودی گنجد محال ست خودی را عین خود بودن کمال است“ ۲۴۱
رومی کی طرح اقبال نے فنا کے ساتھ بقا کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ ایسے اشعار پیش کرتے ہیں جن میں فنا کے باوجود انسان کی خودی اور اس کی امتیازی انفرادیت قائم رہے۔ ایک نظم میں وہ سمندر اور موتی کی تشبیہ استعمال کر کے کہتے ہیں:

خودی را از وجود حق وجودے خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر کجا بودی اگر دریا نبودے ۲۴۲
دوسرے اشعار میں انسان کو سی پارہ اور خدا کو نور اور قرآن کہتے ہیں۔ سی پارہ اگرچہ قرآن کا ہی حصہ ہے مگر اس کا وجود قرآن سے الگ ہے۔

تو خورشیدی و من سیارہ تو سراپا نورم از نظارہ تو
ز آغوش تو دورم نا تمام تو قرآنی و من سی پارہ تو ۲۴۳
خدا میں گم ہو جانے سے تو انسان فنا ہو جائے گا لیکن اپنے اندر مسلسل جذب کرتے رہنے سے وہ بقا کے مرتبہ کو پہنچے گا۔ کہتے ہیں مرد مومن کا دیکھنا، کھانا، پینا اور سونا حق کے تابع ہوتا ہے۔ اس کی مرضی خدا کی مرضی میں گم ہو جاتی ہے اور حادثات عالم اس کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔

چوں فنا اندر رضائے حق شود بندہ مومن قضاے حق شود
چار سوئے بافضائے نیلگوں از ضمیر پاک او آید بروں
در رضائے حق فنا شوچوں سلف گوهر خود را بروں آر از صدف ۲۴۴
ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے اقبال کا تصور فنا و بقا رومی کے تصورات سے ملتا ہے۔ رومی بھی یہ تعلیم دیتے تھے کہ انسان حکم الہی کو اپنی مرضی بنالے اور رضائے الہی میں فنا ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں:

آں انائے در ازل دل تنگ شد زیں انا جان بیخود و دل دنگ شد
از انا چوں رست اکنون شد انا آفریں ہا بر انائے بے عنا ۲۴۵
اقبال کہتے ہیں:

اند کے اندر حراے دل نشیں ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن لات و عزائے ہوس را سر شکن ۲۴۶
الغرض رومی اور اقبال کی تعلیمات کی رو سے فنا کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کو برقرار رکھے لیکن اپنی نفسانی خواہشات کی پیروی کے بجائے ان کو ختم کر دے اور اللہ تعالیٰ کی مرضی میں اپنی مرضی کو فنا کر دے۔ جب شخص فنا تک پہنچ گیا اور اپنے آپ سے رہائی پا گیا تو وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے زبان حق اور ادارہ حق سے کرتا ہے۔ جب یہ حالت پیدا ہو جائے تو اس کا نفس حقیقی مسلمان ہوتا ہے۔

مآخذ

- ۱- بحوالہ اقبال کامل، ص ۳۱۱
- ۲- فکر اقبال، ص ۲۷۸
- ۳- دیوان شمس، رباعی ۷۶۲
- ۴- فیہ مافیہ، ص ۱۰۰
- ۵- مثنوی معنوی، دفتر اول، سر آغاز
- ۶- دیوان شمس، رباعی ۳۱۳
- ۷- ایضاً، رباعی ۸۴۳
- ۸- مثنوی معنوی، دفتر اول، بردن پادشاہ آن طیب را
- ۹- ایضاً، دفتر دوم، عتاب کردن حق تعالیٰ موسیٰ را
- ۱۰- ایضاً، دفتر سوم، ملاقات آن عاشق با صدر جہاں
- ۱۱- ایضاً، دفتر پنجم، ایثار کردن صاحب موصل
- ۱۲- ایضاً، دفتر اول، سر آغاز
- ۱۳- ایضاً، بردن پادشاہ آن طیب را
- ۱۴- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، چورومی در حرم
- ۱۵- اقبال اس کی شاعری اور پیغام، ص ۲۱۸
- ۱۶- روح اقبال، ص ۵۱
- ۱۷- کلیات اقبال فارسی، جاویدنامہ، تمہید زمینی
- ۱۸- ایضاً، جاویدنامہ، تذکرہ نبیہ مرتخ
- ۱۹- ایضاً، ضرب کلیم، کافر و مومن
- ۲۰- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، مسجد قرطبہ

- ۲۱- ایضاً، غزلیات
- ۲۲- ایضاً، بانگ درا، غزلیات
- ۲۳- دیوان شمس، غزل ۴۶۳
- ۲۴- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، گریه مابی اثر
- ۲۵- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ایثار کردن صاحب
- ۲۶- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، به برگ لاله
- ۲۷- مثنوی معنوی، دفتر اول، سر آغاز
- ۲۸- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، رباعیات
- ۲۹- ایضاً، غزلیات
- ۳۰- ایضاً، پیام مشرق، عشق
- ۳۱- ایضاً، بال جبریل، کیا عشق ایک
- ۳۲- مثنوی معنوی، دفتر چهارم، قصه هدیه فرستادن بلقیس
- ۳۳- ایضاً، دفتر پنجم، تفاوت عقول در اصل فطرت
- ۳۴- ایضاً، دفتر دوم، انکار کردن موسی علیه السلام
- ۳۵- ایضاً
- ۳۶- ایضاً، دفتر دوم، وحی آمدن
- ۳۷- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تفسیر گفتن ساحران
- ۳۸- ایضاً، دفتر اول، قصه مکر کردن خرگوش با شیر
- ۳۹- ایضاً، دفتر چهارم، قصه رستن خروب
- ۴۰- ایضاً، دفتر اول، در بیان آنکه حال خود
- ۴۱- فکر اقبال، ص ۲۹۳
- ۴۲- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، پیام
- ۴۳- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، رباعیات

- ۴۴- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، کرم کتابی
- ۴۵- کلیات اقبال اردو، بانگ درا، عقل و دل
- ۴۶- مثنوی معنوی، دفتر چهارم، قصه رستن خروب
- ۴۷- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ذوق و شوق
- ۴۸- ایضاً، پیرو مرید
- ۴۹- مثنوی معنوی، دفتر اول، آمدن رسول قیصر روم
- ۵۰- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، علم و عشق
- ۵۱- فکر اقبال، ص ۳۲۸
- ۵۲- کلیات اقبال فارسی، جاوید نامه، شرق و غرب
- ۵۳- ایضاً، پیام مشرق، نوا مستانه
- ۵۴- مثنوی معنوی، دفتر سوم، شرح آن کور دور بین
- ۵۵- ایضاً، دفتر چهارم، مطالبه کردن موسی حضرت را
- ۵۶- دیوان شمس، غزل ۳۰۰۵
- ۵۷- ایضاً، غزل ۳۰۰۳
- ۵۸- ایضاً، غزل ۴۸۶
- ۵۹- ایضاً، غزل ۲۹۲۲
- ۶۰- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تفسیر گفتن ساحران
- ۶۱- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، تمهید
- ۶۲- مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیان آنکه روح حیوانی
- ۶۳- ایضاً، دفتر پنجم، حکایت جوجی
- ۶۴- ایضاً، دفتر اول، گفتن میهمان یوسف علیه السلام
- ۶۵- ایضاً، دفتر دوم، آفت تاخیر خیرات
- ۶۶- دیوان شمس، رباعی ۱۹۱۰

۶۷- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، معشوقی از عاشق پرسید

۶۸- ایضاً

۶۹- ایضاً

۷۰- ایضاً

۷۱- اقبال کامل، ص ۳۱۰

۷۲- فکر اقبال، ص ۴۲۳

۷۳- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمهید

۷۴- دیباچه اسرار خودی (پهلا ایڈیشن)، بحوالہ مضامین اقبال، ص ۴۸

۷۵- ایضاً، بحوالہ مضامین اقبال، ص ۵۳

۷۶- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ساقی نامہ

۷۷- ایضاً، رباعیات

۷۸- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تفسیر گفتن سحران

۷۹- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، تمهید

۸۰- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات

۸۱- ایضاً، ساقی نامہ

۸۲- مثنوی معنوی، دفتر اول، دل نهادن عرب

۸۳- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، بیا برخویش پیچیدن

۸۴- مثنوی معنوی، دفتر دوم، آغاز منور شدن

۸۵- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکه خودی

۸۶- ایضاً، در بیان اینکه تربیت خودی

۸۷- ایضاً

۸۸- ایضاً

۸۹- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات

- ۹۰- ایضاً
- ۹۱- مثنوی معنوی، دفتر دوم، آغاز منور شدن
- ۹۲- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکه حیات خودی
- ۹۳- مثنوی معنوی، دفتر سوم، جواب گفتن عاشقان
- ۹۴- ایضاً، دفتر دوم، آفت تاخیر خیرات
- ۹۵- ایضاً، دفتر پنجم، مناجات
- ۹۶- ایضاً، دفتر اول، در معنی آنکه من اراد
- ۹۷- ایضاً، دفتر پنجم، مناجات
- ۹۸- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، آشنا
- ۹۹- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، مناجات
- ۱۰۰- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۱۰۱- مثنوی معنوی، دفتر اول، تفسیر قول حکیم سنائی
- ۱۰۲- ایضاً، دفتر پنجم، حکایت آن شخص که از ترس
- ۱۰۳- تشکیل جدید الهیات اسلامی، ص ۲۸۸
- ۱۰۴- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ساقی نامه
- ۱۰۵- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، جهان از خود
- ۱۰۶- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، نگاه شوق
- ۱۰۷- کلیات اقبال فارسی، رموز بخودی، در معنی اینکه جمعیت حقیقی
- ۱۰۸- دیوان شمس، غزل ۴۴۱
- ۱۰۹- مثنوی معنوی، دفتر اول، اعتراض نخچیران
- ۱۱۰- ایضاً، دفتر چهارم، شرح انما المؤمنون اخوة
- ۱۱۱- ایضاً، دفتر ششم، با خبر شدن آن غریب
- ۱۱۲- دیوان شمس، غزل ۱۶۶۱

- ۱۱۳- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۱۱۴- ایضاً
- ۱۱۵- ایضاً
- ۱۱۶- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، قلندر کی پہچان
- ۱۱۷- دیوان شمس، غزل ۴۶۳
- ۱۱۸- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، گریه مابی اثر
- ۱۱۹- اقبال کامل، ص ۱۸۰
- ۱۲۰- کلیات اقبال اردو، بانگ درا، طلوع اسلام
- ۱۲۱- ایضاً، ضرب کلیم، کافر و مومن
- ۱۲۲- ایضاً، احکام الہی
- ۱۲۳- ایضاً، بال جبریل، مسجد قرطبہ
- ۱۲۴- مثنوی معنوی، دفتر سوم، وحی آمدن از حق تعالی
- ۱۲۵- ایضاً، دفتر پنجم، درک وجدانی چون اختیار
- ۱۲۶- ایضاً
- ۱۲۷- ایضاً
- ۱۲۸- ایضاً، دفتر اول، اضافت کردن آدم علیہ السلام
- ۱۲۹- ایضاً، دفتر پنجم، درک وجدانی چون اختیار
- ۱۳۰- ایضاً، حکایت ہم در جواب جبری
- ۱۳۱- ایضاً، دفتر اول، باز ترجیح نہادن شیر
- ۱۳۲- ایضاً، دفتر پنجم، حکایت ہم در جواب جبری
- ۱۳۳- ایضاً، دفتر اول، اضافت کردن آدم علیہ السلام
- ۱۳۴- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، تقدیر
- ۱۳۵- مثنوی معنوی، دفتر اول، سوال کردن رسول روم

- ۱۳۶- ایضاً، دفتر پنجم، باز جواب گفتن آن کافر
- ۱۳۷- کلیات اقبال فارسی، گلشن راز جدید، تمهید
- ۱۳۸- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، پیر و مرید
- ۱۳۹- مثنوی معنوی، دفتر ششم، قصه سلطان محمود
- ۱۴۰- ایضاً
- ۱۴۱- کلیات اقبال فارسی، گلشن راز جدید، تمهید
- ۱۴۲- ایضاً، زبور عجم، مانند صباخیز
- ۱۴۳- ایضاً، جاوید نامه، گردش در شهر مرغدین
- ۱۴۴- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۱۴۵- تشکیل جدید الهیات اسلامی، ص ۱۸
- ۱۴۶- مثنوی معنوی، دفتر اول، باز ترجیح نهادن شیر
- ۱۴۷- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، محراب گل افغان
- ۱۴۸- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکه تربیت خودی
- ۱۴۹- مثنوی معنوی، دفتر دوم، ظاهراً شدن فضل وزیر
- ۱۵۰- ایضاً، دفتر دوم، متردود شدن در میان مذہبها
- ۱۵۱- ایضاً، دفتر ششم، منادی کردن سید ملک
- ۱۵۲- ایضاً، دفتر اول، در معنی آنکه حرج البحرین
- ۱۵۳- ایضاً
- ۱۵۴- مثنوی معنوی، دفتر دوم، متردود شدن در میان مذہبها
- ۱۵۵- ایضاً، دفتر چهارم، حکایت آن واعظ
- ۱۵۶- دیوان شمس، غزل ۲۸۴۰
- ۱۵۷- فیہ مافیہ، ص ۲۳۴
- ۱۵۸- مثنوی معنوی، دفتر اول، در بیان آنکه موسی و فرعون

- ۱۵۹- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، چہ گویم نکتہ
- ۱۶۰- مثنوی معنوی، دفتر چہارم، حکایت آن واعظ
- ۱۶۱- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، حکایت نواجوانی
- ۱۶۲- مرید ہندی، ص ۱۰۴
- ۱۶۳- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، دل بی قید من
- ۱۶۴- ایضاً
- ۱۶۵- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، خوب وزشت
- ۱۶۶- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکه مقصد حیات مسلم
- ۱۶۷- مثنوی معنوی، دفتر ششم، سوال سایل از مرغی
- ۱۶۸- مثنوی معنوی، دفتر اول، باز ترجیح نہادن شیر
- ۱۶۹- ایضاً، دفتر ششم، در بیان آنکہ این غرور
- ۱۷۰- ایضاً، دفتر چہارم، در بیان آنکہ شہزادہ آدمی
- ۱۷۱- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، محراب گل افغان
- ۱۷۲- کلیات اقبال فارسی، ارمغان جاز، زرومی گیر
- ۱۷۳- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، جاوید سے
- ۱۷۴- ایضاً، اسلام
- ۱۷۵- ایضاً، بال جبریل، فقر
- ۱۷۶- کلیات اقبال فارسی، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، فقر
- ۱۷۷- کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، غزل
- ۱۷۸- ایضاً، فقر و ملوکیت
- ۱۷۹- ایضاً، فقر و راہی
- ۱۸۰- مثنوی معنوی، دفتر سوم، مہلت دادن موسیٰ
- ۱۸۱- ایضاً، دفتر اول، گردانیدن عمر رضی اللہ عنہ اورا

- ۱۸۲- ایضاً، ہم در بیان مکرر گوش
- ۱۸۳- ایضاً، دفتر سوم، باز جواب انبیا
- ۱۸۴- افکار رومی، ص ۲۶۰
- ۱۸۵- مثنوی معنوی، دفتر سوم، مہلت دادن موسی
- ۱۸۶- زندہ رود، ص ۴۹۶
- ۱۸۷- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۲۲۸ و ۲۲۹
- ۱۸۸- کلیات اقبال فارسی، جاوید نامہ، زروان کہ روح
- ۱۸۹- ایضاً، اسرار خودی، الوقت سیف
- ۱۹۰- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، مسجد قرطبہ
- ۱۹۱- ایضاً، زمانہ
- ۱۹۲- کلیات اقبال فارسی، جاوید نامہ، تمہید زمینی
- ۱۹۳- ایضاً، زروان کہ روح
- ۱۹۴- ایضاً، پیام مشرق، نوای وقت
- ۱۹۵- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۱۹۶- مثنوی معنوی، دفتر دوم، قسم غلام
- ۱۹۷- کلیات اقبال فارسی، پیام مشرق، تراکیب نکتہ
- ۱۹۸- مثنوی معنوی، دفتر ششم، کرامات شیخ
- ۱۹۹- ایضاً، دفتر اول، قصہ بازرگان
- ۲۰۰- ایضاً، برون انداختن مرد تاجر طوطی را
- ۲۰۱- ایضاً، بہ سخن آمدن طفل
- ۲۰۲- ایضاً، تہدید کردن نوح علیہ السلام
- ۲۰۳- ایضاً، دفتر سوم، جواب گفتن عاشقان
- ۲۰۴- دیوان شمس، غزل ۱۳۲۶

- ۲۰۵- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، جواب آن مغفل
- ۲۰۶- کلیات اقبال اردو، بانگ درا، حقیقت حسن
- ۲۰۷- ایضاً، کنار راوی
- ۲۰۸- ایضاً، طلبه علی گڑھ
- ۲۰۹- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، بیتی جهان را
- ۲۱۰- ایضاً، گلشن راز جدید، تمهید
- ۲۱۱- ایضاً، جاوید نامه، پیغام سلطان شهید
- ۲۱۲- ایضاً، رموز بخودی، در معنی اینکه ملت محمدیه
- ۲۱۳- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۲۱۴- مثنوی معنوی، دفتر اول، سر آغاز
- ۲۱۵- ایضاً، دفتر ششم، باز دادن شاه گنج نامه
- ۲۱۶- ایضاً، دفتر چهارم، شرح انما المؤمنون اخوة
- ۲۱۷- ایضاً
- ۲۱۸- ایضاً، دفتر اول، تعظیم کردن ساحران
- ۲۱۹- ایضاً، سر آغاز
- ۲۲۰- ایضاً، دفتر ششم، حکایت در تقریر همین سخن
- ۲۲۱- ایضاً، دفتر اول، در بیان آنکه جمله پیغمبران
- ۲۲۲- تشکیل جدید الهیات اسلامی، ص ۲۵۸
- ۲۲۳- ایضاً، ص ۱۸۹ و ۱۹۰
- ۲۲۴- کلیات اقبال فارسی، گلشن راز جدید، تمهید
- ۲۲۵- ایضاً، جاوید نامه، زردان که روح زمان
- ۲۲۶- ایضاً، پیام مشرق، تو گوئی طارما
- ۲۲۷- مثنوی معنوی، دفتر سوم، دیدن خواجه غلام خود را

- ۲۲۸- تقد اقبال، ص ۱۰۵
- ۲۲۹- دیوان شمس، ترجیعات سیزدهم
- ۲۳۰- نفحات الانس، ص ۱۴۹
- ۲۳۱- مثنوی معنوی، دفتر سوم، امر کردن سلیمان علیه السلام پشه را
- ۲۳۲- ایضاً، دفتر چهارم، حکایت آن مرد تشنه
- ۲۳۳- ایضاً، دفتر سوم، جواب گفتن عاشق
- ۲۳۴- ایضاً، سوال کردن بهلول
- ۲۳۵- ایضاً، دفتر چهارم، قصه سجانی ما اعظم
- ۲۳۶- ایضاً، دفتر سوم، امر کردن سلیمان پشه را
- ۲۳۷- ایضاً
- ۲۳۸- مثنوی معنوی، دفتر اول، آمدن مهران آشنائی
- ۲۳۹- ایضاً، دفتر پنجم، مناجات
- ۲۴۰- اقبال نامه، ص ۱۹۲
- ۲۴۱- فکر اقبال، ص ۴۴۵ و ۴۴۶
- ۲۴۲- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، خودی را
- ۲۴۳- ایضاً، پیام مشرق، تو خورشیدی
- ۲۴۴- ایضاً، پس چه باید کرد اے اقوام شرق، حکمت کلیبی
- ۲۴۵- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تفسیر گفتن ساحران
- ۲۴۶- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکه خودی

مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں اختلاف

(الف) تصوف:

- ☆ مولانا روم اور تصوف
- ☆ علامہ اقبال اور تصوف

(ب) وحدت الوجود اور وحدت الشہود:

- ☆ مولانا روم کا نظریہ وحدت
- ☆ علامہ اقبال کا نظریہ وحدت

علامہ اقبال نے اپنے فکری سفر میں مولانا روم کو اپنا مرشد اور رہنما قرار دے کر ان کی مدد سے متصوفانہ اور فلسفیانہ مسائل کی گرہیں کھولیں۔ ان دونوں کی فکری مماثلتوں کے باوجود، اقبال کے یہاں وہ تمام خصوصیات نظر نہیں آتیں جو رومی کے کلام میں ملتی ہیں۔ مولانا روم اولاً صوفی تھے جب کہ علامہ اقبال ایک فلسفی تھے، اس کے علاوہ ان کے تہذیبی اور سماجی حالات بھی خاصے مختلف تھے۔ اس لیے رومی اور اقبال اپنے مختلف انداز میں فلسفیانہ اور متصوفانہ افکار و مسائل پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا نظریہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر موافق اور مخالف دونوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ تصوف میں اس تصور کے بارے میں علماء اور صوفیاء نے کافی بحثیں کی ہیں۔ رومی اور اقبال نے بھی اپنی نظم و نثر کے ذریعہ اس تصور کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان دونوں کے تصورات سے متعلق مختلف مصنفین نے متضاد خیالات پیش کئے ہیں۔ بعض مصنفین کے نزدیک رومی اور اقبال، وحدت الوجود کے قائلین میں ہیں جبکہ دوسرے مصنفین نے ان کو وحدت الشہود کے ماننے والوں میں شامل کیا ہے۔ یہاں ان تضادات کو واضح کرنے کے لیے پہلے تصوف کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہیں اس کے بعد بعض اقتباسات کی مدد سے رومی اور اقبال کے خیالات کو فلسفہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

”تصوف“:

انسانیت کی تاریخ میں تصوف ایک عالم گیر تحریک رہی ہے۔ دنیا کے بیشتر مذاہب میں یہ روایت الگ الگ نظریات اور تصورات میں ملتی ہے۔ کوئی تصوف کو فقط کشف و کرامات جانتا ہے، کوئی چند خاص عادات و رسوم کو تصوف سمجھتا ہے، کسی کے نزدیک تصوف سے مراد وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات ہیں۔ دراصل تصوف ایک طرز زندگی ہے جس میں ہر چیز کے متعلق زاویہ نگاہ بدل جاتا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا روم اور علامہ اقبال نے اپنے خیالات کو بہت موثر انداز میں پیش کیا ہے۔ ان دونوں کے صوفیانہ خیالات پر روشنی ڈالنے سے پہلے لفظ ”تصوف“ اور ”صوفی“ کے مفہوم کی کسی قدر وضاحت کرنا لازمی ہے۔

تصوف کے لغوی اور اصطلاحی معنوں میں متعدد نظریات اور توجیہات ہیں۔ بعض محققین کی رائے میں تصوف کا لفظ ”صوف“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی اعراض اور روگردانی ہے۔ چونکہ اہل اللہ، خدا کے سوا

ہر ایک سے یکسوئی اور روگردانی اختیار کرتے ہیں اس وجہ سے ان کے اعمال و افعال کو تصوف اور انھیں صوفی کہا جاتا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تصوف کے معنی اون (صوف) پہننے کے ہیں اور صوفیا چونکہ تواضع کی خاطر اونی کپڑے استعمال کرتے تھے اس لیے اس نام سے مشہور ہو گئے ہیں۔ بعض کے نزدیک ارباب تصوف، اصحاب صفہ سے والہانہ تعلق رکھتے تھے اس لیے ان کو صوفی کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف صوفیانے بھی تصوف کی جو تعریفیں کی ہیں وہ اس وجہ سے مختلف ہیں کہ ان کا طرز فکر اور عمل الگ الگ ہے۔ اسلامی تصوف کے اصول جو صوفیانے وضع کئے ہیں وہ قرآن اور سنت نبوی سے ماخوذ ہیں اور اس کا خاص موضوع ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ ہے جو باطن کو رذائل سے خالی کرنے اور فضائل سے آراستہ کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا مقصد صبر و قناعت، عبادت و ریاضت، فقر و مسکینی، توکل، ذکر الہی، نیکی و ایثار ہے۔ اس اسلامی تصوف کا بہت جلد چاروں طرف فروغ ہونے لگا اور اس کو نشوونما پانے کا موقع مل گیا۔ جب تصوف ایران پہونچا تو وہاں بے شمار حکما اور دانشمندانہ اشخاص اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ کچھ عرصہ بعد بہت سارے صوفیا، ادبا اور شعرا پیدا ہو گئے جس کے نتیجے میں تصوف، فارسی نثر اور شاعری میں جگہ پاتا گیا۔ اس طرح صوفیانہ نثر کے ساتھ صوفیانہ شاعری نے بھی تصوف کی ترویج اور اس کی تعلیمات کو عام کرنے میں بڑا رول ادا کیا۔ جہاں بہت سے صوفیائے کرام اور شیوخ طریقت نے تصوف کو نثر میں اپنے اظہار خیال کا وسیلہ بنایا وہیں بعض ارباب تصوف اور شیوخ نے نثر کے بجائے نظم کو اپنے خیالات کے اظہار کے لیے منتخب کیا۔ ان برگزیدہ صوفی شعراء میں مولانا روم کا نام سرفہرست ہے۔

”مولانا روم اور تصوف“:

مولانا روم خود ایک صوفی تھے اور اس کے ساتھ ایک مفکر متکلم بھی۔ انھوں نے تصوف کے مسائل کو اپنے نثری اور شعری کارناموں میں بہت موثر اور دلکش انداز میں پیش کیا چنانچہ ان کی ”مثنوی معنوی“، ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ کے مقام تک پہنچ گئی اور اسی وجہ سے فارسی زبان کے صوفی شعرا میں سب سے بلند مقام ان ہی کو حاصل ہوا۔ ان کی مثنوی معنوی بذات خود، اسلامی تصوف اور فلسفہ کی ایک جامع کتاب ہے۔ وہ قرآنی تعلیمات اور رموز تصوف کا ایک گنجینہ ہے جس کی شرح و بیان ممکن نہیں۔ جو شک و شبہ فلاسفہ پیدا کر دیتے تھے رومی نے انھیں مثنوی کے تمثیلی استدالات کے ذریعہ سے نہایت خوبی سے رفع کیا ہے۔

مثنوی معنوی کے علاوہ رومی کی دوسری تصنیف یعنی دیوان شمس بھی صوفیانہ خیالات سے بھرا ہوا ہے۔ رومی نے اپنی دلکش غزلیات کے ذریعے سے تصوف اور فلسفہ کے نکات و رموز نہایت دلکش اسلوب میں بیان کیا ہے۔

دل کہ گم شدہ ست ہم از جان خویش جوی آرام جان خویش ز جانان خویش جوی! تصوف رومی کی شاعری کی بنیاد ہے اور انہوں نے اپنی تصنیفات کے ذریعے سے صوفیانہ شاعری کو ایک نیا رخ عطا کیا اور بہ حیثیت شاعر کے اپنی تمام صلاحیتوں اور قوت فکر کو تصوف کے مسائل سمجھانے میں صرف کر دیا۔ مولانا روم نے تصوف کے علوم کو اپنی شاعری میں معراج کمال پر پہنچایا اور یہ کمال ان کے صوفیانہ ماحول کے رہن منت ہے۔ تذکروں کے مطابق رومی کا گھرانہ ماحول، صوفیانہ تھا۔ ان پر تجلیات باطنی کا ظہور بچپن ہی سے ہونے لگا تھا۔ رومی کے والد، بہاء الدین اور ان کے دادا، جلال الدین خطیبی دونوں بلند پایہ صوفی تھے۔ بہاء الدین کے انتقال کے بعد رومی محقق ترمذی کے مرید بن گئے اور ان کے زیر تربیت نو سال تک انھوں نے تصوف اور سلوک کے مقامات طے کئے۔ اس طرح رومی نے صوفیانہ ماحول میں پرورش پائی اور ان کا باطن اس فضا اور ماحول سے متاثر ہوا۔

شمس تبریز کی معیت میں وہ شہرہ آفاق بن گئے اور پوری طرح سے صوفیانہ زندگی میں داخل ہوئے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں شمس کی ملاقات سے پہلے رومی وعظ و تذکیر کر کے خطبات بھی دیتے تھے۔ وہ اپنے خطبات و تعلیمات سے ایک ”باوقار سجادہ نشین“ تھے لیکن شمس کی ملاقات کے بعد وہ سب کچھ چھوڑ کر کے ”بازیچہ“ کو دکان کوئی ہو گئے۔

سجادہ نشین با وقاری بودم بازیچہ کو دکان کویم کردی! شمس کی ملاقات نے رومی کو ایک بلند صوفی شاعر بنایا اور اس شاعری کے ذریعے سے انھوں نے تصوف کے سارے اہم مسائل پر اظہار خیال کیا۔ ان کے زمانے میں تصوف میں دنیا سے بیزاری کا عنصر شامل ہو گیا تھا جس سے توکل، تقدیر، جبر و اختیار، فنا اور اس طرح کے مسائل کی غلط تعبیر پیدا ہو گئی تھی۔ ملا اور فقیہ ظاہر پرست رہ گئے تھے۔ عام صوفیانے فنا اور ترک دنیا پر زور دینے کو عین دین بنالیا تھا۔ مولانا روم نے خود صوفی ہونے کے باوجود اس طرز زندگی کے خلاف پُر زور آواز بلند کی اور توکل، جدوجہد، جبر و اختیار اور دین

کے باہمی تعلق کے مسائل پر نہایت مؤثر انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے اپنے صوفیانہ تصورات و خیالات کو پیش کر کے اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام میں رہبانیت اور گوشہ گیری کی کوئی گنجائش نہیں۔ رومی ان صوفیوں کو گمراہ سمجھتے تھے جو خلوت گزینی اور ترک دنیا کی ترغیب دیتے تھے اور ایسا ساکن دنیا کا تصور مسترد کرتے تھے جس میں تغیر اور ارتقاء کی جگہ جمود اور رہبانیت ہو۔

مثنوی میں رومی اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صوفی توکل پر زور دیتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر توکل رکھنے کے ساتھ جدوجہد کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔

گفت پیغمبر	باواز بلند	با توکل	زانوئے اشتر بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو	از توکل	در سبب کابل مشو	
رو توکل می کنی در کار کن	کسب کن	پس تکیہ بر جبار کن	
جہد حقست و دوا حقست و درد	منکر اند	نفی جہدش جہد کرد	
کسب کن سعه نما وجہد کن	تا بدانی	سر علم من	لندن ۳

رومی کو جبریہ اور قدریہ فرقے کے عقائد پر بھی اعتراض تھا۔ ان کے نزدیک وہ دونوں افراط اور تفریط کا شکار ہیں۔ جبریہ فرقہ انسان کو اپنے اعمال کے انتخاب میں آزاد نہیں مانتا، ان کے نزدیک زندگی کے افعال کا خالق خدا ہی ہے اور انسان ہر چیز میں مجبور ہے۔ اس فرقہ کا ماننا تھا کہ انسان کی تقدیر پہلے معین کی جا چکی ہے اور وہ اپنی قسمت کو بدل نہیں سکتا، اس لیے اگر وہ اپنی قسمت کی اصلاح کے لیے کوشش بھی کرے تو کامیاب نہیں ہو سکتا۔ جبریہ کے خلاف، قدریہ فرقہ اختیار پر زور دیتا تھا۔ قدریہ تقدیر ازیلی کے منکر تھے اور تمام افعال انسانی کا صدور انسان سے بطور کلی اختیار کے تسلیم کرتے تھے۔ مولانا روم نے ان روایتی تصورات کو مسترد کر کے ایمان کو جبر و اختیار کے مابین بتایا۔ ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ انسان کو آزاد بناتا ہے اور اسے اللہ نے اپنے افعال پر قدرت و اختیار عطا کیا ہے۔

رومی نے ان عقائد پر جن میں جدوجہد کے بجائے جمود اور تعطل کا تصور پیش کیا گیا ہے اعتراض کیا۔ ان کے نزدیک اسلام میں رہبانیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں بلکہ جدوجہد کے ساتھ دین و دنیا کو ملانا چاہیے۔ وہ خدا اعتمادی کے ساتھ ساتھ خود اعتمادی پر بھی اصرار کرتے اور کہتے تھے پہلے کوشش کرو پھر خدا پر بھروسہ رکھو۔

وہ اپنے اشعار میں ترک دنیا اور رہبانیت کو دین احمدی کے خلاف بتاتے ہیں۔

از ترہب نہی فرمود آن رسول بدعتے چوں در گزشتی اے فضول
جمعہ شرط است و جماعت در نماز امر معروف و نہی منکر احتراز
در میاں امت مرحوم باش سنت احمد مہمل محکوم باش
رومی کے نزدیک صحیح صوفی خود شناس اور خود ساز ہے اور وہ قرآنی تعلیمات کی ہدایت سے صراط مستقیم پر گامزن ہے۔ وہ حقیقی صوفی کو اصطلاحاً ابن الوقت کہتے ہیں یعنی اس طرح لوگ جو زمان و مکان پر غالب ہیں اور ان کی روحانی کرامات کے سامنے بعد زمان و مکان موجود نہیں اس لیے کہ وہ حب الہی اور اتباع رسول کی نعمتوں سے بہرہ مند ہو چکے ہیں۔

صوفی ابن الوقت باشد اے رفیق نیست فردا گشتن از شرط طریق
ہست صوفی صفا چون ابن وقت وقت را ہنجو پدر گرفتہ سخت
ان تفصیلات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رومی نے اسلامی تصوف کی تعلیمات کو عام کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ ایک تنگ نظر صوفی نہیں تھے بلکہ وہ تمام مذہب کی سچائیوں کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ مذاہب میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت کے متعلق ہر ملت نے ایک خاص زاویہ نگاہ بنا رکھا ہے اور اس زاویہ سے انھیں حقیقت کا ایک پہلو ہی نظر آتا ہے جس کو یہ ملتیں حقیقت کل سمجھ کر اس پر اپنے تصورات قائم کرتی ہیں۔ قرآن کے بنا پر تمام توحیدی ادیان کی اساس واحد ہے۔

”ان هذه امتكم امة واحدة وانار بکم فاعبدون“

(لوگو! بیشک تم سب کی امت صرف ایک امت ہے اور میں ہی تم سب کا اکیلا پروردگار ہوں بس اب تم

صرف میری ہی بندگی بجالانا۔ سورہ انبیاء/۹۲)

اختلاف زمانہ سے تصوف اور اس کے تعلیمات میں فرق رہا ہے لیکن توحید کا عقیدہ اسلامی تصوف میں یکساں رہا۔ یہ وہ چیز ہے جو مولانا روم کے خیالات سے مل کر نظم و نشر میں ظہور پذیر ہوئی۔ اس طرح رومی کا تصوف، اسلامی تصوف ہے، کتاب و سنت کا تصوف ہے، طاعت و عبادت کا تصوف ہے۔ یہی ان کا قول بھی ہے اور یہی ان کا عمل۔

”علامہ اقبال اور تصوف“:

جس طرح مولانا روم نے شعر و شاعری کو اپنے متصوفانہ اور فلسفیانہ خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنایا اسی طرح علامہ اقبال نے بھی اپنی شاعری کو تصوف کے رنگ سے جلادی۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی تو نہیں تھے لیکن ان کے افکار و خیالات میں وہ رجحانات سرايت کر گئے ہیں جو کسی شخص کو صوفی بنانے کے لیے کافی ہے۔ ان کی تصانیف تصوف، فلسفہ اور کلامی مباحث سے لبریز ہیں۔ اقبال نے اپنے فکری سفر میں رومی کو رہنما قرار دے کر ان کے فیض سے فلسفیانہ اور متصوفانہ مسائل اور معاملات کی گرہ کشائی کی۔ مولانا روم اپنے کلام میں کثرت سے قرآنی آیات و احادیث داخل کر کے صوفیانہ عقائد کے مطابق ان کی تاویل و تفسیر کرتے تھے۔ اقبال نے بھی ان کی پیروی میں تصوف کے متعدد مسائل کو قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنے اشعار کے ذریعہ سے پیش کیا۔ وہ بھی اپنے مرشد کی طرح اس تصوف کے قائل تھے جس کی بنیاد قرآن کریم اور سنت رسول پر ہے۔ اقبال اور رومی کے کلام میں عشق رسول پورے خلوص کے ساتھ موجود ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک فکر و ذکر کے منازل طے کرنے میں ایک رہبر و مرشد کی ضرورت ہوتی ہے۔ قرآن حکیم نے رسول خدا کو اسوۂ حسنہ بتایا ہے اور ایمان لانے والوں کو رسول اکرم کی اتباع کی حکم دیتا ہے۔ اقبال کے کلام میں عشق رسول کے نہایت موثر آثار ملتے ہیں اور یہ عشق، اقبال کے فکر، فلسفہ اور ان کے تصوف کا محور ہے۔

عشق دم جبرئیل، عشق دم مصطفیٰ عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام۔
اقبال ہمیشہ بزرگان دین اور صوفیائے کرام سے فیض پانے کے معترف تھے۔ وہ خود صوفیائے کرام کے مزارات پر حاضر ہوتے اور ان کے حوالے سے طالب دعا بھی ہوتے تھے۔ اپنے درویش و فقیر ہونے پر فخر کرتے اور اس فقری کا سلسلہ صوفیائے کرام کی طرح، حضور پاک تک پہنچاتے تھے اور یہ سب انہیں کے فیض کا نتیجہ جانتے تھے۔

گہے شعر عراقی را بخوانم گہے جامی زند آتش بجانم
ندانم گرچہ آہنگ عرب را شریک نغمہ ہائے ساربانم
اقبال کے یہ صوفیانہ افکار و خیالات دراصل ان کا خاندان، ماحول اور تعلیم کے رہین منت ہیں۔ وہ ابتدا ہی سے تصوف کے بہت قریب رہے، ان کے جدا مجدا ایک فقیہ کی توجہ سے مشرف باسلام ہوئے، اقبال

کے والد خود ایک بزرگ صوفی تھے اور علماء اور صوفیا کی صحبت میں بیٹھا کرتے تھے، اس طرح اقبال نے ایک صوفیانہ ماحول میں پرورش پائی۔ انھوں نے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھا ہے۔

”میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے“ ۸

جب اقبال کے مطالعات اور مشاہدات وسیع ہوتے گئے تو وہ تصوف کے سلسلے میں اس نتیجے پر پہنچے کہ جو تصوف اس زمانے میں رائج ہے وہ اسلامی تصوف سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ اس انکشاف کے بعد انھوں نے اس کے خلاف جہاد شروع کر دیا، اس طرح بعض لوگ اقبال کو تصوف کا مخالف سمجھتے تھے۔ دراصل اقبال کے تصوف کے موافق یا مخالف ہونے کی بحث اس وقت شروع ہوئی جب انھوں نے اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ شیرازی کے متعلق ایسے اشعار لکھے جن میں حافظ کے فکر و فلسفہ پر سخت تنقید تھی۔ اقبال کے خیال میں حافظ کا کلام سکون پرستی اور قناعت کوشی کی تعلیم دیتا ہے، اس کے پڑھنے سے انسان کی خودی میں قوت اور استواری کی جگہ سکون و جمود پیدا ہوتا ہے چنانچہ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”خواجہ حافظ کی شاعری کا میں معترف ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ ویسا شاعر ایشیا میں آج تک

پیدا نہیں ہوا۔ لیکن جس کیفیت کو وہ پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ قوائے

حیات کو کمزور و ناتواں کرنے والی ہے“ ۹

اقبال عشق کو فعال و خلاق جانتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ کیفیت حافظ کے اشعار میں نہیں ملتی ہے کیونکہ ان کے اشعار کی تعلیم سے مسلمانوں میں کمزوری اور کابلی پھیلتی ہے اور یہ ان کے نظریہ حیات کے خلاف تھا۔

اقبال کے زمانے میں اسلامی تصوف اپنی اصل سے بہت دور ہو گیا تھا یعنی اسلام کے دور اول سے بیسویں صدی تک صوفیا کے افکار و خیالات میں ایسا فرق پیدا ہو گیا تھا کہ تصوف اپنی اصل سے بہت دور جا پڑا تھا۔ اس دور میں بعض صوفیا کے اقوال اور اعمال میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تلقین تھی جو اسلامی تصوف سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ اسلامی تصوف کے مطابق دین کے ساتھ دنیا کے تقاضوں کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور دنیوی تعلقات کو چھوڑ کر جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔

اقبال کو اس بات کا افسوس تھا کہ بیرونی عناصر اور اثرات نے اسلامی تصوف کی صورت بدل دی ہے اور اس میں ایسے خیالات و افکار داخل ہو گئے جو روح اسلام کے منافی ہیں۔ وہ اس رہبانی تصوف کے مخالف تھے جس پر یونانی، عجمی، مسیحی اور ہندی خیالات کا اثر ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں۔

”میں نے اس موضوع پر بڑی دیانت داری کے ساتھ علامہ کی تحریروں کا بار بار مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ تصوف کے بعض خاص رنگوں، رسموں اور طریقوں (مثلاً یونانی، رہبانی اور ہندو تصوف) کے تو واقعی مخالف تھے لیکن قرآنی تصوف کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، بلکہ یوں کیوں نہ کہوں کہ وہ سچے تصوف (واردات باطنی یا شعور ولایت) میں گہرا اعتماد رکھتے تھے۔ انھوں نے صوفیانہ ادب سے خاصا استفادہ کیا۔ شبستری کی گلشن راز کا جواب لکھا، یہاں تک کہ ایک جلیل القدر صوفی رومی ہی کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم اور ایک بدنام مگر نامور صوفی حسین بن منصور حلاج کو جاوید نامہ میں بڑا رتبہ عطا کیا“۔

دراصل اقبال اس تصوف پر معترض ہیں جو ہمیں زندگی کے جدوجہد سے دور کر کے خانقاہوں میں بٹھا دے۔ اقبال کے نزدیک اس جدوجہد کے لیے غصہ عشق ناگزیر ہے۔ ان کو بہت افسوس ہے کہ اسلامی تصوف میں علم و عشق دونوں غائب ہو گئے ہیں اور ملت صرف روایت پرست رہ گئی ہے۔ وہ اپنے اشعار میں اس کی تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام	بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی	یہ امت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب	مگر لذت شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا	لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد	محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا	یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بکھی عشق کی آگ اندھیر ہے	مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

وہ ایسے صوفیا کے مخالف تھے جن کی تعلیمات، تصور خودی کے خلاف تھی کیونکہ اقبال کے تصوف کی بنیاد، اثبات خودی پر ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی تصوف اس تزکیہ نفسی اور صفائے باطن کے حاصل کرنے کا نام ہے جو کتاب خدا اور سنت رسول کی تعلیمات کے مطابق ہو۔ اقبال اس تصوف کے صرف مداح نہیں تھے بلکہ اپنے آپ کو اس سے وابستہ کرنے میں فخر محسوس کرتے تھے اس لیے وہ تاریخ تصوف اسلام کے بارے میں ایک تصنیف مرتب کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں لکھا ہے۔

”اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھوں گا، انشاء اللہ۔

ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے، کیونکہ میرا مقصد یہ دکھانا ہوگا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے۔ اس وقت صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہوگا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور میں اگر مخالف ہوں تو صرف ایک گروہ کا جس نے محمد عربی ﷺ کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرت صوفیہ میں سے جو گروہ رسول اللہ صلی علیہ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے، میں اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت دار دین کا باعث تصور کرتا ہوں“ ۱۲

انھوں نے مسلمانوں کی زبوں حالی اور بے عملی کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا کہ یہ اس نفی خودی کا اثر ہے جس کی تعلیم صوفیادیتے چلے آ رہے ہیں اس لیے اقبال نے مسلمانوں کو ایسی قوت و صلابت حاصل کرنے کی ترغیب دی جو اثبات خودی سے ملتی ہے۔ ان کے نزدیک جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے، اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل ہو جاتا ہے۔ جب عشق کی مدد سے خودی مضبوط ہو جائے تو اس کی قوت دنیا پر حکمرانی کرنے لگتی ہے۔ وہ کہتے ہیں جو مسلمان عشق یا خودی کا منکر ہو یا جس میں قوت عزم اور تخلیق نہ ہو وہ کافر اور زندیق ہے۔

طبع مسلم از محبت قاہر است	مسلم ار عاشق نباشد کافر است
ز رسم و راہ شریعت نہ کردہ ام تحقیق	جزایں کہ منکر عشق است کافر و زندیق
ہر کہ اور را قوت تخلیق نیست	پیش ما جز کافر و زندیق نیست ۱۳

اقبال نے خودی کے علاوہ بے خودی کے مسئلہ کو بھی فرد اور ملت کے باہمی تعلق کا جامہ عطا کر دیا ہے۔

انھوں نے بے خودی کے موضوع پر متصوفانہ افکار و اصطلاحوں سے مدد لی ہے۔ جب کہ صوفیاء کے ہاں اس کے معنی از خود رفتگی اور سکر ہے جس میں آدمی اپنے آپ کو کسی حد تک فراموش کر دیتا ہے۔ اقبال فرد اور قوم کو قطرہ اور قلزم سے تشبیہ دے کر کہتے ہیں:

فرد تا اندر جماعت گم شود قطرہ وسعت طلب قلزم شود ۱۴
اقبال ایسے صوفی شاعر ہیں جو شعر کے پردے میں تصوف کے مسائل کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ انھوں نے تصوف کے اکثر موضوعات پر طبع آزمائی کی ہے۔ جہاں وہ تصوف یا کسی صوفی کی خلاف اسلام کسی بات کی تاویل پاتے ہیں وہاں اپنی شاعری کے ذریعہ سے اس پر اعتراض کرتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال تصوف یا صوفیوں کے خلاف تھے۔ دراصل وہ اس تصوف کے مخالف ہیں جس کی بنیاد قرآن کی تعلیمات اور احادیث نبوی کے اقوال پر نہیں ہے۔ ان کا اعتراض اس تصوف پر ہے جس میں غیر اسلامی روح داخل ہو گئی ہے اور ایک مثبت اور فعال نظریہ حیات کی تلقین کی جگہ رہبانیت یا زندگی سے گریز کی تلقین کی گئی ہے۔ اقبال نے تصوف کو اسلام کے زیادہ سے زیادہ قریب لانے کی بھرپور کوشش کی۔ وہ اسلامی تصوف کی اہمیت پر بار بار زور دیتے اور موجودہ دور میں اس کی ضرورت کی طرف لوگوں کو متوجہ کرتے تھے۔ یہ ان کی ایسی نمایاں خصوصیت ہے جس کے ذریعے سے انھوں نے تصوف کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسے قرآن اور سنت کے مطابق بنایا۔

من از بود و نبود خود خموشم	اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن این نوائے سادہ کیست	کے در سینہ می گوید کہ ہستم
ترا شیدم صنم بر صورت خویش	بشکل خود خدا رانقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است	بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم ۱۵

”وحدت الوجود اور وحدت الشہود“:

تصوف میں نظریہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس کے بارے میں علماء اور صوفیاء نے کافی بحثیں کی ہیں، اس نظریہ کی بحث قدیم ہے اور آج بھی اس کے بارے میں موافق اور مخالف دونوں اپنے خیالات پیش کرتے ہیں۔ یہاں اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے مختلف اقتباسات سے مدد لیتے ہیں تاکہ

دونوں کا فرق واضح ہو سکے۔ اس کے بعد رومی اور اقبال کی نظم و نثر کے ذریعہ سے ان کے افکار و خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

وحدت الوجود کا مسئلہ مختلف ملکوں اور مذاہب میں نظر آتا ہے۔ یہ نظریہ صدیوں سے حکماء، صوفیہ، اہل کلام اور اہل ظواہر میں زیر بحث رہا ہے۔ وحدت الوجود کا مسئلہ وہاں پیدا ہوا جہاں دین میں فلسفہ اور علم کلام کی آمیزش ہوئی۔ اس نظریہ کے مطابق ہستی کی آخری حقیقت ایک ہے اور موجودات اسی ایک ہستی سے وجود میں آئے ہیں۔ وحدت الوجود فلسفے کا اہم ترین مسئلہ ہے، اس کے ارتقاء میں ہندوستانی اور یونانی فلاسفہ کا بڑا ہاتھ ہے۔ ہندوؤں میں اس مسئلے نے ویدانت کی صورت اختیار کر لی جس کے اندر خدا ایک اعتباری تصور بن گیا۔ وہ ہستی مطلق نہ رہا۔ ویدانت کی تعلیمات کے مطابق ہستی مطلق صرف ایک فریب نظر اور وہم کی آفرینش ہے۔ عالم آفاق اور انفس سب دھوکا ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ روح انسانی کی انفرادیت سب سے بڑا دھوکا ہے اور وہ ہر قسم کے فریب کا ماخذ ہے، اصول وجود ایک ہی ہے۔

ہندی مفکروں میں وحدت الوجود کی ابتدا ”سری شنکر اچاریہ“ سے ہوتی ہے۔ اس کے نظریہ کو میکیش اکبر آبادی واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”شنکر کے نزدیک یہ عالم دھوکا اور التباس ہے۔ یہ دھوکا برہمہ پر عائد ہوا ہے۔ عالم ناپاک اور بے عقل ہے۔ شنکر کے متبعین نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ اودیا عالم کی علت مادی ہے اور علت ہونے میں وہ بھی برہمہ کی شریک ہے۔ اسی طرح انا یا خودی بھی التباس بلکہ التباس کی اصل ہے۔ نوافلاطونیت بھی مادے کو شر اور حقیقت اعلیٰ کا حجاب سمجھتی ہے اور حقیقت اعلیٰ کے تصور کی بنیاد مادے کے ترک پر رکھتی ہے۔ اس طرح گویا مادے کی غیریت تسلیم کرتی ہے اور ہندی ارباب فکر کی طرح آخری منزل فتاویٰ اللہ کو قرار دیتی ہے۔ یونانی فلسفیوں نے وحدۃ الوجود کی اس انداز سے صراحت کی ہے کہ اسے محض مادہ پرستی کے سوا کچھ نہیں کہا جاسکتا“ ۱۶

بعض نظریات کے مطابق نظریہ وحدت الوجود مسلمانوں میں یونانی افکار بالخصوص نوافلاطونیت کے وسیلے سے داخل ہوا۔ نوافلاطونی فلسفہ کے مطابق وجود دراصل واحد ہے اور تمام کائنات تجلیات کی صورت میں

اسی وجود واحد سے پیدا ہوئی اور اس کائنات کو آخر میں اسی وجود واحد میں محو ہو جانا ہے۔ اس سلسلے میں میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”نوفلاطونی اپنے نظریات کے اعتبار سے صوفیوں کی بہ نسبت غیر اسلامی مفکرین سے زیادہ قریب اور زیادہ مشابہ ہیں۔ چنانچہ ہندو مفکرین کی طرح یہ بھی تناخ (آواگون) کے قائل ہیں اور ایرانی، عیسائی اور ہندوؤں کی طرح مادے کو روح سے مغایر، متضاد اور شر کا منبع سمجھتے ہیں۔ خیالی اور نظریاتی زندگی کو عملی زندگی سے علیحدہ اور اعلیٰ جانتے ہیں اور اہم ترین بات یہ ہے کہ یہ بھی تمام غیر اسلامی مفکرین کی طرح فنائے کامل کو اعلیٰ ترین منزل سمجھتے ہیں اور نجات کے لیے مادی قیود کا ترک ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس لیے ہندو مفکرین کی طرح اس مادی زندگی میں نجات کو ممکن نہیں جانتے۔“

لیکن مسلمان صوفیا ان نظریات کے خلاف تھے وہ اپنے افکار کا ماخذ قرآن کریم اور احادیث نبوی کو قرار دیتے ہیں۔ ان صوفیاء کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں عالم کو فریب نظر نہیں مانتا بلکہ ان کے نزدیک عالم اور انسان مظہر حق ہیں۔ قرآن بھی اس کو وضاحت کے ساتھ کہتا ہے کہ ”ہو الاول والاخر والظاهر والباطن“ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔ اسلام میں وحدت الوجود کا نظریہ محی الدین ابن عربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وجود ایک ہی ہے، یہی وجود واحد خدا ہے، اس کے علاوہ ماسوا جو کچھ ہے محض اس وجود واحد کا ایک مظہر ہے، خدا اور ماسوا میں کوئی تفریق نہیں، یہ ساری کائنات اسی وجود مطلق کی تجلی ہے۔

محی الدین ابن عربی کے نظریے کے مطابق اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے ساتھ کائنات کی بھی حقیقت ہے اگرچہ اس کا کوئی الگ وجود نہیں اور نہ وہ عین حق ہے۔ یہ دکھائی دینے والا عالم جس کو ”ماسوا“ کہتے ہیں ماسوا نہیں نہ خدا کے علاوہ اور غیر ہے بلکہ خدا کا مظہر ہے۔ یہ غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے وہ ہماری عقل کا قصور ہے کہ ہم نے اسے غیر سمجھ لیا ہے وہ سب حق ہی ہے۔ خدا اپنی بے انتہا شانوں کے ساتھ اس عالم میں جلوہ گر ہے اس لیے خالق اور مخلوق میں غیریت یا دوئی نہیں۔ مختلف مثالوں سے اس وحدت اور کثرت کا باہمی ربط سمجھ میں آتا ہے۔ مثلاً کائنات اور ظہور حق کی مثال، عکس و آئینہ سے دی گئی ہے۔ حقیقت وجود واحد

ہے اس واحد کی طرح جو متعدد آئینوں میں منعکس ہے سو کثرت آئینوں میں ہے اور ان میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ تجلی ذات تجلی لہ پر دائم رہتی ہے، ہر آئینہ کسی نہ کسی صفت کا اظہار کرتا ہے اور واحد چہرہ نظر آتا ہے۔ آئینہ کی مثال یہاں ماہیت اشیاء کی ہے اور صورت جو اس میں دکھائی دیتی ہے وہ ظہور حق ہے جو واحد ہے اور اس کے مظاہر گونا گوں ہیں۔ وحدت الوجود کا عقیدہ صرف صوفیا اور مفکرین کی تحریروں تک محدود نہیں رہا۔ صوفی شعرا نے بھی اس نظریہ کو اپنی شاعری میں منعکس کیا اور چونکہ ان کا تعلق عوام سے زیادہ تھا اس لیے ان کے ذریعہ سے یہ عقیدہ عوام میں بھی عام ہو گیا۔ لیکن اس نظریہ نے ایک طرح سے اسلام کو صدمہ پہنچایا، وحدت الوجودی لوگوں کے نزدیک مذہب کی ظاہری صورتیں اہم نہ تھیں جس کے نتیجے میں وہ مقصد کو ایک مانتے تھے، اگرچہ راستہ الگ الگ تھا لیکن منزل ایک تھی۔ اس تصور کے نتیجے میں بے عملی اور اسلامی احکامات سے بے پروائی شروع ہونے لگی۔ اس کے بعد وحدت الوجود کے نظریہ کی مخالفت شروع ہو گئی۔ اس لیے مسلمان صوفیا اور حکما کا ایک گروہ ”وحدت الشہود“ کے قائل ہوا جس کا مطلب ہے عالم خدا کے صفات کا مظہر ہے۔ وحدت الشہودی نظریہ کے بانی ”شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی)“ تھے۔ یہ پہلے صوفی تھے جنہوں نے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ وحدت الوجود حقیقت کے مطابق نہیں بلکہ ایک حال ہے جو صوفیوں پر وارد ہوتا ہے، وحدت الشہود کے مطابق عالم کی حقیقت خدا نہیں ہے بلکہ وہ ایک علیحدہ شے ہے، خدا کی صفات عین ذات نہیں بلکہ ذات کا غیر ہیں، کائنات کسی بھی مفہوم میں خدا کے ساتھ متحد نہیں اور نہ دونوں کا وجود ایک ہے۔

شیخ مجدد کی رائے میں یہ عالم صفات کی تجلیات نہیں بلکہ صفات کا سایہ اور اس کا عکس ہیں۔ خدا اور کائنات کی باہمی نسبت کسی جسم اور اس کے سایہ کی نسبت ہے۔ سائے کا بھی وجود ہے لیکن جسم کے وجود کے مقابلے میں کچھ نہیں اور اپنے وجود کے لیے جسم کا محتاج ہے یعنی خدا کی ہستی کے مقابلے میں ساری کائنات کی ہستی عدم ہے۔ صوفی کو اپنے تجربہ میں جو وحدت نظر آتی ہے وہ صرف مشاہدہ کی حد تک ہے اس سے بڑھ کر کوئی معروضی حقیقت نہیں۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے فرق کو مولانا شبلی اس طرح بیان کرتے ہیں:

”وحدت وجود اور وحدت الشہود میں فرق یہ ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا

کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدت الشہود میں یہ

اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے وحدت الوجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔

صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتوے دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے: ”ہو الاول

ہو الاخر ہو الظاہر ہو الباطن“ ۱۸

شیخ مجدد الف ثانی نے یہ ثابت کیا کہ ان کا نظریہ اسلامی تصوف اور شریعت کے مطابق ہے جب کہ وحدت الوجود کا نظریہ شریعت کے منافی اور مسلمانوں میں بے عملی کا سبب ہے۔ ان کی رائے میں جن صوفیانے عالم کو عین حق کہا ہے وہ ایک مقام پر پہنچ کر اسی مقام کو اصل منزل تصور کر لیتے ہیں اسی وجہ سے انھیں سب کچھ حق نظر آتا ہے۔ جس طرح کہ دن میں ستارے نظر سے غائب ہو جاتے ہیں لیکن معدوم نہیں ہوتے اسی طرح عالم ان کی نظر سے غائب ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عالم معدوم ہے۔ یعنی ایک مقام پر سالک کی نظر میں سوائے حق کے ہر شے معدوم ہونے لگتی ہے۔

شیخ مجدد کے نزدیک وحدت الشہود کے تین مدارج ہیں۔ ابتدا میں سالک پر وحدت الوجود کی کیفیت کا انکشاف ہوتا ہے جہاں اسے محسوس ہوتا ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان عینیت کی نسبت ہے یہ ”وجودیت“ کا مرتبہ ہے۔ دوسری منزل میں سالک پر خالق و مخلوق کے علیحدہ وجود کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ اس طور پر کہ عالم حق کا عکس یا سایہ نظر آنے لگتا ہے اس کو ”مرتبہ ظلیت“ کہتے ہیں۔ تیسری منزل ”مقام عبدیت“ ہے جہاں سالک کے دل میں یہ یقین ہو جاتا ہے کہ خالق و مخلوق ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ خالق

”معبود“ ہے اور انسان اس کا ”عبد“۔

ابن عربی اور شیخ مجددونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ایک ہی وجود ہے۔ البتہ اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ خدا کا کائنات سے کس نوعیت کا تعلق ہے۔ محی الدین ابن عربی کے نزدیک خدا اور کائنات کے وجود میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا وجود ایک ہی ہے۔ لیکن شیخ مجدد کے نزدیک خدا کا کائنات سے الگ ہے اور کائنات کا وجود علیحدہ تسلیم کرنے سے خدا کے حقیقی وجود کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ اس طرح شیخ مجدد نے وحدت الوجود کو حقیقت تک رسائی کی پہلی منزل قرار دے کر اپنے نظریہ وحدت الشہود کی تعلیم عام کی۔

مختصر یہ کہ نظریہ وحدت الوجود کے مطابق انسان اور خدا کی ذات سب باہم مل جاتی ہیں اور ”ہمہ اوست“ ہو جاتی ہیں۔ اس کا اصل فلسفہ لا موجود الا اللہ ہے لیکن اس کے مقابلے میں مجدد الف ثانی نے نظریہ وحدت الشہود پیش کیا جس میں ”ہمہ از اوست“ کی تعلیم دی گئی ہے۔

”مولانا روم کا نظریہ وحدت“:

اس مقدمہ کے بعد اب یہ دیکھنا چاہیے کہ مولانا روم کا شمار وحدت الوجود کے قائلین میں ہے یا وحدت الشہود کے ماننے والوں میں۔ جب رومی کے کلام پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اشعار میں وجودی اور شہودی دونوں نظریات موجود ہیں۔ بعض مفکرین کے نزدیک رومی وحدت الوجودی ہیں اور بعض کی رائے میں وحدت الشہودی۔ لیکن دراصل وہ حالت صحو میں ہمیشہ اسلامی توحید کی طرف واپس آ جاتے ہیں۔ مولانا شبلی رومی کو وحدت الوجودی تصور کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف

شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

گر ہزار اند یک کس بیش نیست جز خیالات عدد اندیش نیست

بحر وحدانیت جفت و زوج نیست گوہر و مائش غیر موج نیست“ ۱۹

مشہور مستشرق پروفیسر آر۔ اے نکلسن کی رائے میں رومی وحدت الوجود کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ انسان

کی انفرادی خودی کے مبلغ تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

”میں جانتا ہوں کہ مولانا رومی کے متعلق یہ رائے بہت سے ایسے لوگوں کے نزدیک قابل اعتراض ثابت ہوگی جنہوں نے ”دیوان شمس تبریز“ کے صرف ان خاص خاص حصوں کا مطالعہ کیا ہے، جہاں وہ اتحاد بذات حق کا اس لہجے میں ذکر کرتے ہیں کہ بادی النظر میں ”وحدت الوجود“ کے قائل معلوم ہوتے ہیں کہ مجھ کو پہلے یہی خیال پیدا ہوا تھا جبکہ میں تاریخ تصوف سے اس قدر واقف نہ تھا، جس قدر کہ اب ہوں“ ۲۰

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی رومی کو وحدت الشہودی مانتے ہیں۔ ”تشبیہات رومی“ میں وہ اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

”مولانا کے اکثر اشعار سے ان کی نسبت بھی یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ بھی ابن عربی کی طرح وجودی یا ہمہ اوستی ہیں لیکن ان کا اصل مسلک وحدت شہود ہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے تمام مظاہر و مخلوقات میں ذات واحد کی وحدانیت موجود ہے لیکن خالق اور مخلوق کا فرق موہوم نہیں“ ۲۱

اس طرح مولانا روم کے بارے میں الگ الگ نظریات ملتے ہیں۔ کیونکہ وجودی اور شہودی دونوں نے رومی کے اشعار سے استشہاد کیا ہے۔ مثنوی معنوی میں بہت سے اشعار وحدت الوجود سے متعلق ہیں۔ رومی خود کہتے ہیں کہ ہماری مثنوی وحدت ہی کا خزانہ ہے:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد ہر چہ بنی اک بت است ۲۲
مثنوی کے شروع میں جہاں نوائے نے اور اس کی شرح ہجران کا شکوہ شروع ہوا ہے وہیں سے نغمہ وحدت نظر آتا ہے:

بشنو ازنی چوں حکایت می کند از جداییہا شکایت می کند
کز نیستان تامرا بریدہ اند از نفیرم مرد وزن نالیدہ اند ۲۳
بانسری اپنے نیستان سے جدائی کی شکایت کر رہی ہے۔ اس میں یہ ذکر آیا ہے کہ وہ اپنی اصل سے جدا کر دی گئی ہے یعنی وحدت سے کثرت کی طرف آکر پھر وحدت کی طرف بازگشت کی آواز سناتی ہے۔ اس طرح مثنوی میں متنوع مضامین عرفانی، دینی اور اخلاقی موجود ہیں جن کا محور وحدت ہی ہے۔ کثرت جو وجود

میں نظر آتی ہے رومی اسے رنگ کہتے ہیں اور وجود مطلق جو قید و تعین سے بے نیاز ہے مجرد اور بے رنگ ہے۔ وجود مطلق جب جلوہ نما ہوا تو بظاہر متضاد رنگ و نگار رنگ تخلیقات اور مختلف موجودات ظاہر ہوئے۔ یہ پرتو ظاہر میں اگرچہ مختلف صورتوں اور شکلوں میں ظاہر ہوئے لیکن دراصل واحد ہے۔ دوئی اور کثرت اوصاف کی وجہ سے خیال میں آتی ہے اور یہ صرف قیل و قال ہے۔ لیکن موحد کے نزدیک یہ ایک ہی ہے۔

تا ز زہر و از شکر در گذری کی تو از گلزار وحدت بومی بری
گر بود پر نور روزن یا سرا تو بدان روشن مگر خورشید را
ور درو دیوار گوید روشنم پرتوی غیری ندارم این منم ۲۴
(جب تک زہر و شکر سے تو گزر نہیں جائے گا گلزار وحدت کی خوشبو نہیں سونگھ پائے گا۔ گھریا کھڑکی سے روشنی نظر آئے تو یہ روشنی اس کی نہیں بلکہ سورج کی ہے۔ سورج درو دیوار سے کہتا ہے کہ اگر تم روشن ہو تو میرے چلے جانے کے بعد بھی دکھائی دینا)

مثنوی میں کہیں کہیں رومی صاف کہتے ہیں کہ صرف ذات واحد ہی موجود ہے اور کثرت یا تعدد اعتباری ہے۔
گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیت جفت و زوج نیست گوہر و مابیش غیر موج نیست
نہست اندر بحر شرک پیچ پیچ لیک با حول چہ گویم پیچ پیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود دو ہی بیند چو مرد حول بود
چونکہ جفت احولا نیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
این دوئی اوصاف دیدہ حول است ورنہ اول آخر، آخر اول است
کل شی ما خلا اللہ باطل ان فضل اللہ غنیم باطل ۲۵

(اگر لاتنا ہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجود حقیقی ایک ہی ہے۔ بحر وحدت میں جفت و زوج نہیں گوہر اور مچھلیاں بھی بس موجوں کی طرح ہیں۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات کثرت کی طرف جاتے ہیں لیکن اس قسم کا ادراک ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی کو ایک چیز دو نظر آتی ہے۔ تو یا بھینگے کی طرح اس دوئی کو قبول کرنا چاہیے یا پھر اس معاملے میں خاموش رہنا چاہیے۔ انسان کی اس چشم احوال نے اس

کو مشرک بنادیا ہے اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو ادل و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔)

مثنوی کے علاوہ، دیوان شمس بھی وحدت الوجود کے نظریہ سے بھرا ہوا ہے۔ اس میں وحدت الوجود ایک الگ اور منفرد انداز سے موجود ہے۔ دیوان میں رومی نے جو کچھ لکھا ہے سب اتحاد و نورانیت، وحدت تجلی اور کثرت مظاہر ہیں۔ دیوان کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

ای قوم نج رفتہ کجائید کجائید	معشوق ہمیں جاست بیایید بیایید
معشوق تو ہمسایہ دیوار بہ دیوار	دربادیہ سرگشتہ شما در چہ ہولایید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید	ہم خوبہ وہم خانہ وہم کعبہ شمایید
یک دستہ گل کو اگر آن باغ بدیدید	یک گوہر جان کو اگر از بحر خدا دید
باین ہمہ آن رنج شما گنج شہاباد	افسوس کہ برگنج شما پردہ شمایید ۲۶

(اے حج پر جانے والو! کہاں جا رہے ہو؟ معشوق یہیں ہے آؤ آؤ۔ محبوب تمہارا دیوار بہ دیوار ہمسایہ ہے اور تم دشت بہ دشت پھر رہے ہو۔ اگر معشوق بے صورت کی صورت دیکھنا چاہتے ہو تو خوبہ بھی خانہ بھی اور کعبہ بھی تم ہی ہو۔ تم اس گھر کی تو بہت تعریف کر رہے ہو کچھ اس گھر کے مالک کی بھی بات کرو۔ اللہ کرے یہ رنج تمہارے لیے خزانہ ثابت ہو، مگر میرے خیال میں تو اپنے گنج پر تم خود ہی پردہ بنے ہوئے ہو۔)

رومی کے خیال میں نور احدی ہزاروں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس بنا پر تعدد اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے محض اعتباری ہے۔ وہ منفرد اور زبردست تشبیہات کی مدد سے اس وحدانیت کو سمجھاتے ہیں، ایک غزل میں کہتے ہیں کہ وہ ہر لحظہ کسی نئی صورت میں برآمد ہوا، دل لیا اور چھپ گیا لیکن وہی تھا جو آتا اور جاتا رہا ہر زمانے میں۔

آن سرخ قبایی کہ چو مہ پار بر آمد	امسال در این خرقہ زنگار بر آمد
آن ترک کہ آن سال بہ یغماش بدیدی	آنست کہ امسال عرب وار بر آمد
آن یار ہمانست اگر جامہ دگر شد	آن جامہ بدل کرد و دگر باز بر آمد
آن بادہ ہمانست اگر شیشہ بدل شد	بنگر کہ چہ خوش بر سر خمار بر آمد
شب رفت حریفان صبحی بہ کجایید	کان مشعلہ از روزن اسرار بر آمد

رومی پنهان گشت چو دوران حبش دید امروز در این لشکر جرار بر آمد
شمس الحق تبریز رسیدست بگوید کز چرخ صفا آن مه انوار بر آمد ۲۷

دوسرے اشعار میں منصور حلاج کے دفاع میں رومی کہتے ہیں کہ نظریہ وحدت الوجود کے مطابق اس کا 'انا الحق' ہو الحق کے معنوں میں تھا اور اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ خدا مجھ میں حلول کر گیا ہے بلکہ اس نے خود کو پرتو نور الانوار دیکھا، جیسے سورج کی روشنی میں تارے غائب ہو جاتے ہیں۔ لیکن فرعون نے بھی منصور کی طرح اپنے آپ کو خدا کہا تھا اور مردود ہو گیا۔ فرعون نے بغاوت سے دعویٰ کیا اور منصور نے نفی خودی کی اور اس کے باطن میں اقرار باللہ تھا۔

آں انا بے وقت گفتن لعنت است ویں انا در وقت گفتن رحمت است
آں انا منصور را رحمت بدہ ایں انا فرعون را لعنت بدہ
لا جرم ہر مرغ بے ہنگام را سر بریدن واجب است اعلام را ۲۸

اس طرح رومی نے دوسرے اشعار میں فرعون کے انا الحق کہنے کو ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اس کا انا الحق کہنا منصور سے مختلف تھا۔

گفت فرعون نے انا الحق گشت پست گفت منصور نے انا الحق و برست
آں انا را لعنت اللہ در عقب ویں انا را رحمت اللہ اے محبت ۲۹

منصور کے انا الحق کہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ صفات خداوندی سے متصف ہو گئے تھے اور انہیں اپنی معرفت حاصل ہو گئی تھی، چنانچہ فیہ مافیہ میں رومی لکھتے ہیں۔

”منصور را چوں دوستی حق بہ نہایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید گفت ”انا الحق“
یعنی من فنا گشتم، حق ماند و این بغایت تواضع است و نہایت بندگی است یعنی اوست و بس،
دعوی و تکبر آن باشد کہ گوئی تو خدایی و من بندہ، پس ہستی خود را نیز اثبات کردہ باشی بس دوی
لازم آید و این نیز کہ می گوئی ”ہو الحق“ ہم اوست زیرا کہ تا انا نباشد ہو ممکن نشود پس حق گفت
انا الحق چوں غیر او موجودی نبود و منصور فنا شدہ بود آن سخن حق بود“ ۳۰

(ترجمہ: منصور کی حق سے دوستی جب انتہا کو پہنچ گئی تو وہ خود اپنا دشمن بن گیا اور اپنے آپ کو اس نے

نہیں بنا ڈالا، کہا: انا الحق، میں خدا ہوں، یعنی میں فنا ہو گیا، حق رہ گیا اور بس۔ اور یہ انتہائی عاجزی اور انتہائی بندگی ہے۔ یعنی وہ ہے اور بس۔ دعویٰ اور تکبر یہ ہے کہ تو کہے تو خدا ہے اور میں بندہ ہوں۔ اس طرح گویا تو نے اپنی ہستی کو بھی قائم رکھا۔ اس سے دوئی لازم آئی۔ یہ جو تو کہتا ہے ہوا الحق وہ خدا ہے۔ یہ بھی دوئی ہے اس لیے کہ جب تک انا، میں نہ ہو، وہ ممکن نہیں ہوتا۔ پس حق نے کہا انا الحق۔ میں خدا ہوں چوں کہ اس کے سوا کوئی موجود نہ تھا اور منصور فنا ہو چکا تھا، وہ سخن خدا تھا۔)

وحدت الوجودی اشعار کے مقابلے میں رومی کی تصانیف میں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں جن کی نسبت یہ گمان بھی ہوتا ہے کہ ان کا اصل مسلک وحدت الشہود ہی ہے۔ ایک مثال میں وہ کہتے ہیں کہ اگر نصف النہار میں سورج کی روشنی میں کوئی شمع جلانے تو روشنی کے لحاظ سے وہ ہست بھی ہے اور نیست بھی۔ کیونکہ سورج کے سامنے شمع کی روشنی معلوم نہیں ہوتی ہے اگر تم کو شک ہے تو ذرا روئی کو شمع کے قریب لاؤ۔ دیکھو شمع اس کو جلا کر اپنی ہستی کا ثبوت دیتی ہے۔ دوسرے اشعار میں وہ کہتے ہیں کہ دو سمن شہد میں اگر تم دو تو لے سر کہ ڈال دو گے تو شہد میں سر کے کا کوئی اثر ڈالتے میں نہیں آئے گا لیکن کسی ترازو میں اس کا وزن کرو تو سر کے کے وزن کا اضافہ معلوم ہو جائے گا۔ یعنی وہ غائب نہیں ہو گیا ہے۔

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب	نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات اوتا تو اگر	بر نہی پنبہ بسوزد آں شر
نیست باشد روشنی ندہ ترا	کردہ باشد آفتاب اور افنا
در دو صد من شہد یک اوقیہ زخل	چوں در افگندی و دروے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں می چشی	ہست آں اوقیہ فزوں چوں می کشی

در اصل وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت الوجود کے نظریے سے ہر چیز خدا کا عین ہے جس طرح کہ حباب کو پانی یا دھاگے کی گرہوں کو دھاگہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدت الشہود میں یہ اطلاق جائز نہیں، اس کے معتقدین ایک مثال میں کہتے ہیں آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ بہ ظاہر ایک الگ چیز معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت میں اس کا کوئی علیحدہ وجود نہیں، جو کچھ ہے آدمی ہی ہے لیکن انسان کے سایہ کو انسان کہہ نہیں سکتے۔ اس طرح رومی بھی آگ میں پڑے ہوئے لوہے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ آگ میں

ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ، آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے۔ جب وہ سونے کی طرح دیکھنے لگتا ہے تو اپنے آپ کو آگ سمجھتا ہے۔ لوہا آگ میں پڑ کر بظاہر آگ کا ہم صفت ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی اس کا علاحدہ وجود مطلقاً سوخت نہیں ہوتا۔ وہ شک کرنے والے سے کہتا ہے کہ اگر تمہیں میرے آگ ہونے میں یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لو۔

رنگ آہن محورنگ آتش است ز آتش می لاند وآہن وش است
چون بہ سرنی گشت ہجوزر کاں پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است وطن آزموں کن دست را بر من بزن
آتشم من گر تو را شد مشتبہ روئے خود بر روئے من یکدم بنہ ۳۲
رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتے ہیں جب کوئی شخص اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں ضم کر دیتا ہے تو اس کی انفرادیت خدا کے سامنے سچ سہی لیکن موجود تو ہے۔ اخذ صفات اور ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی فرق باقی رہتا ہے یعنی دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے، بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔

رومی کے خیال میں روح انسانی نفس واحدہ ہے مگر ہمارے اجسام کی وجہ سے اس میں ایک مجازی تعداد اور کثرت نظر آتی ہے۔ وہ مختلف تشبیہات سے مدد لے کر کہتے ہیں کہ سمندر ایک ہی ہے لیکن ہوا سے اس میں لہریں اٹھتی ہیں تو سمندر امواج پر مشتمل دکھائی دیتا ہے یا سورج اور اس کی روشنی میں تو کوئی تقسیم نہیں لیکن ابدان کے روزنوں میں وہ ایک نور واحد میں منقسم ہو جاتا ہے۔

برمثال موجہا اعداد شان در عدد آوردہ باشد بادشاں
مفترق شد آفتاب جانہا در دروں روزن ابدانہا
چوں نظر در قرص داری خود یکے ست وآنکہ شد محبوب ابدان در شکے ست

تفرقہ در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود
چونکہ حق رش علیہم نورہ مفترق ہرگز نگردد نور ۳۳
اس طرح مولانا خدا اور کائنات کا رشتہ مختلف مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ راسخ یہ ہے کہ وجود کی بحث میں جہاں تک ذات باری کا تعلق ہے عقلاً نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ ہم معقولات اور محسوسات کا فرق کسی حد تک سمجھ سکتے ہیں لیکن ان سارے موجودات میں وجود کی جو قدر مشترک ہے وہ ہمارے لیے صرف ایک اصطلاح ہے۔ اگر ہم یہ سوچیں کہ سارے موجودات میں وجود مشترک ہے اور وہ وجود ایک ہے اور وہ ہستی مطلق ہے تو ہم ایسی جگہ پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل کمزور اور نارسا ہو جاتی ہے۔ فکر و عقل عالم آب و گل سے تعلق رکھتے ہیں اور استدلالی عقل زمان و مکان کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ فلسفی، صوفی، ملا اور متکلم اس موصوفِ غیبی کے وجود اور اس کی ذات و صفات پر ایک دوسرے سے بحث کر کے اپنی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ہر ایک اس دعویٰ کے ساتھ بات کرتا ہے کہ گویا وہ خدا کے پاس سے ہو کر آیا ہے۔ لیکن ہستی مطلق کے سامنے یہ تمام دعویٰ بیکار ہے۔

ہیچنانک ہر کسے در معرفت می کند موصوفِ غیبی راصفت
فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح باشی مرگفت اورا کردہ جرح
واں دگر در ہردو طعنہ مے زند واں دگر از زرق جانے می کند
ہر یک از رہ ایں نشانہا زان دہند تا گماں آید کہ ایشاں زان دہ اند ۳۴
غرض کہ تنزیلات وجود کے باوجود رب، رب ہی رہتا ہے اور عبد ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے۔ مومن کو یہ حکم ہے کہ ”تخلّقوا باخلاق اللہ“ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسب مقدور اس کی صفات کو اپناؤ۔ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو جائے تو پھر اس بندے کا قول و فعل وجود مطلق کا قول و فعل بن جاتا ہے۔

گفتہ او گفتہ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود ۳۵
مذکورہ تفصیلات کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا روم کے افکار و تصورات اتنے وسیع اور ہمہ گیر رہے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو کسی خاص فرقہ یا مذہب میں محدود نہیں رکھتے ہیں۔ رومی خود کو بندہٴ عشق اور ہر دو جہاں

سے آزاد سمجھتے ہیں۔ ان کی تمام تعلیمات اور ان کے تمام افکار میں یہ بات موجود ہے کہ وہ موحد تھے اور قرآن اور اس کی تعلیمات کے پابند۔ اس لیے ان پر کوئی لیبل لگانا یا ان کو کسی خاص فرقہ تک محدود کرنا انصافی ہے۔
”علامہ اقبال کا نظریہ وحدت“:

رومی کی طرح علامہ اقبال کے یہاں بھی وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مسئلہ میں مصنفین کے متضاد خیالات ہیں۔ بعض لوگ اقبال کو وحدت الوجود کا قائل سمجھتے ہیں اور بعض انھیں وحدت الوجود کا مخالف۔ اقبال کی تصانیف کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے قائل نہ تھے لیکن بعد میں انھوں نے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا اور یہ مسئلہ ان کا مستقل موضوع بن گیا۔ چنانچہ میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق علامہ کے یہ خیالات آپس میں متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن اس کو تضاد نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ علامہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے مخالف تھے جسے اسرار خودی کا زمانہ کہنا موزون ہوگا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مرادف ہے اور جب انھیں اپنے خیال کے خلاف واقعہ ہونے کا علم ہو گیا تو انھوں نے صراحت سے وحدت الوجودی کی تائید فرمائی۔ تاریخی ترتیب سے بھی وحدت الوجودی کی موافقت وحدت الوجودی کی مخالفت سے موخر ہے جو اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ علامہ نے اپنے پہلے خیالات سے رجوع فرمایا۔“ ۳۶

پروفیسر محمد عبدالغنی اپنا خیال اس طرح ظاہر کرتے ہیں:

”علامہ اقبال پہلے وحدت الوجود کے خلاف تھے بالخصوص دیباچہ ”اسرار خودی“ میں ۱۹۱۵ء اور پھر اس کے بعد ۱۹۱۷ء تک ان کی تحریریں اس نظریہ کے خلاف ملتی ہیں۔ لیکن اس کے بعد ۱۹۲۲ء سے اس کی موافقت شروع ہوئی جس کی مثالیں ”پیام مشرق“، ”زبور عجم“، ”خطبات“، ”جاوید نامہ“، ”ضرب کلیم“ اور ”ارمغان حجاز“ سے پیش کی جاسکتی ہیں۔“ ۳۷

پروفیسر سلیم چشتی کا بھی خیال ہے کہ:

”اقبال نے ۱۹۰۵ء سے لے کر تادم وفات عقیدہ وحدت الوجود کی تلقین کی ہے“ ۳۸
 پروفیسر سید عبدالرشید فاضل ان بعض مصنفین کے خیالات سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 ”بعض اشخاص نے یہ کہنا شروع کیا کہ اقبال نے آخر میں تصوف کے متعلق اپنا نقطہ نظر بدل
 دیا تھا۔ حتیٰ کہ وہ ”وحدت الوجود“ کے بھی قائل ہو گئے تھے اور یہ لوگ ان کے آخری زمانہ
 کے کلام میں سے بعض ایسے اشعار بھی پیش کرتے ہیں جو ان کی ”رسائی فکر“ کی
 رو سے ”وحدت الوجود“ کی ترجمانی یا انہی خیالات کے حامل ہیں۔ جن کی وہ مخالفت
 کرتے آئے ہیں۔ مگر یہ بات ہمارے نزدیک سرتاسر بہتان ہے۔“ ۳۹

بیشتر مصنفین کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے بعض ابتدائی اشعار میں ان کے نزدیک
 خالق و مخلوق اور علت و معلول میں کوئی فرق نہیں اور اصل حقیقت صرف ایک ہے۔ ”جگنو“ میں وحدت الوجود کا
 یہ تصور نظر آتا ہے۔

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے	انساں میں وہ سخن ہے غنچہ میں وہ چمک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا	واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ	نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چمک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی	جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے ۴۰

مختلف مصنفین کے خیال میں یورپ جانے سے پہلے اقبال کی شاعری کا میلان وحدت الوجود کی
 جانب دکھائی دیتا ہے۔ ۱۹۰۵ء میں جب علامہ اقبال یورپ گئے تو اس دوران وہ وحدت الوجود کے مسئلہ کی
 تحقیق میں مصروف رہے۔ وہاں انھوں نے ایرانی فلسفہ اور تصوف کا مطالعہ کیا اور ”ایران میں مابعد الطبیعیات
 کے ارتقاء“ پر مقالہ لکھا۔ قیام یورپ میں انھوں نے جو خط خواجہ حسن نظامی کو لکھا اور ان کی وساطت سے جو
 سوالات شاہ سلیمان پھلواروی سے پوچھے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نظریہ وحدت الوجود کو قرآنی نظریہ
 ماننے میں فکری کشمکش میں مبتلا تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل
 مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر

کرتے ہیں؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰؑ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے۔“ ۴۱۔

اس دوران میں اقبال نے مغربی اقوام کے تفوق اور برتری کو دیکھا تو ان کے سامنے مسلمانوں کی غلامی، مفلسی اور در ماندگی نمایاں ہو کر سامنے آ گئی۔ جب وہ یورپ سے واپس آ گئے تو انہوں نے اس مسئلہ کے اسباب پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہونچے کہ وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمانوں میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا ہے جس کی وجہ سے مسلمان قوم کی قوت عمل ختم ہو گئی ہے۔ وہ ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

”میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا کیونکہ یورپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی ”وحدت الوجود“ کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبادی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔ تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا (اور تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے) اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے۔“ ۴۲۔

یہ اختلاف ان صوفیا سے ہے جو اقبال کے نزدیک مسلمانوں میں جدوجہد کی جگہ کمزوری اور کاہلی کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ وحدت الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مرادف ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس خیال کو واضح کرنے کے لیے اسرار خودی اور رموز بے خودی لکھی، گویا اسرار خودی کا دور وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں انھوں نے اپنے دل و دماغ کی ساری قوتوں کو اثبات خودی کے اسلامی عقیدہ کی توسیع کے لیے وقف کر دیا۔ انھوں نے اسرار خودی میں وحدت الوجود کی اس غیر اسلامی تعبیر کی تردید کی جس کی وجہ سے زندگی میں بے عملی اور اسلامی شریعت سے بے پروائی ظاہر ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں

انسان ذوق عمل سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقدمہ اسرار خودی میں اقبال نے حافظ شیرازی کو ہدف تنقید بنایا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ حافظ کے اشعار بے ثباتی اور بے عملی کی تعلیم دیتے ہیں۔ ایک خط میں وہ مہاراجہ کشن پرشاد کو لکھتے ہیں:

”خواجہ حافظ کی شاعری کا میں معترف ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ ویسا شاعر ایشیا میں آج تک پیدا نہیں ہوا۔ لیکن جس کیفیت کو وہ پڑھنے والے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ کیفیت تو اے حیات کو کمزور و ناتوان کرنے والی ہے“ ۴۳

اقبال نے حافظ کے ساتھ ساتھ افلاطون پر بھی تنقید کی۔ ان کے نزدیک وحدت الوجود نے مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کر دیا اور یہی سبب ان کی حکمت افلاطونی کی تنقید کا ہے جو نفی خودی کی تعلیم دیتی ہے۔ اسرار خودی میں افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

راہب اول	فلاطون حکیم	از گروہ	گوسفندان قدیم
آنجناں افسون	نامحسوس خورد	اعتبار از دست	و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی	در مردن است	شمع راصد جلوہ	از افسردن است
گوسفندے	در لباس آدم است	حکم او بر جان	صوفی محکم است
بسکہ از ذوق عمل	محروم بود	جان او وارفتہ	معدوم بود
منکر ہنگامہ	موجود گشت	خالق اعیان	نامشہود گشت
زندہ جاں را عالم	امکان خوش است	مردہ دل را عالم	اعیان خوش است

اس طرح اقبال نے اسرار خودی میں غیر اسلامی تصوف اور وحدت الوجود کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ان کے خیال میں وحدت الوجود، نفی خودی کی ایک ایسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جس سے تکمیل خودی کے بجائے اس کی نفی ہوتی ہے جو مسلمانوں کے زوال کا ایک سبب ہے۔ ان کا فلسفہ خودی جیسا کہ انھوں نے خود واضح کیا ہے وحدت الوجود کے نظریہ سے متعلق، مسلمانوں کی قدیم روایات پر نظر ثانی کا نتیجہ ہے۔

عصر من	دانندہ اسرار نیست	یوسف من	بہرین بازار نیست
ناامید اتم	زیاران قدیم	طور من	سوزد کہ می آید کلیم ۴۴

اس دور میں اقبال نے نہ صرف خود فلسفہ وحدت الوجود کی مخالفت کی بلکہ رومی کے نظریات کی نئی توجیہ پیش کر کے ان کو دائرہ وحدت الوجودی سے باہر لانے کی کوشش کی۔ اگرچہ انہوں نے عام طور پر مولانا روم کے نقطہ کو قبول نہیں کیا لیکن کلی طور پر رومی کے اخذ کردہ نتائج سے متفق نظر آتے ہیں چنانچہ محی الدین ابن عربی کے وحدت الوجود پر تنقید کرنے کے باوجود وہ رومی کے ذریعہ سے ان کے بعض خیالات کو قبول کرتے تھے۔ اس سلسلے میں سید علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

”مقام حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ وفلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کو جو وحدت الوجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ ان کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کر لیا“ ۴۵

اگرچہ اقبال نے ابتدا میں فلسفہ وحدت الوجود کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا لیکن بتدریج ان کے خیالات میں تبدیلی آتی گئی چنانچہ اسرار خودی میں انھوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی۔ پروفیسر سلیم چشتی کی رائے میں ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک اقبال نے جس قدر نظمیں لکھیں کسی میں وحدت الوجود کا رنگ نہیں ہے۔ ۴۶۔ اس دور میں انہوں نے شیخ مجدد الف ثانی کے نظریہ وحدت الشہود کا گہرا مطالعہ کیا اور اس عقیدے کے قائل ہو گئے۔ اقبال کے نزدیک برصغیر کی تاریخ میں شیخ مجدد الف ثانی کی تعلیمات، ان کے افکار اور نظریات، فلسفہ وحدت الوجود کی مخالفت کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ۔ پروفیسر سلیم چشتی اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”وہ ابتدا میں تصوف کی طرف میلان رکھتے تھے، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ تصوف کی چاشنی ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی۔ لیکن جب انھوں نے قیام یورپ میں شکر اچاریہ اور شیخ اکبر کا فلسفہ پڑھا تو تصوف کی اس تعبیر سے جوان حضرات نے پیش کی تھی متفق نہ ہو سکے اس لیے ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک انھوں نے اس موضوع پر کچھ نہیں لکھا مگر جب انہوں نے حضرت مجدد الف ثانی کا فلسفہ پڑھا تو وحدت الوجود کی جو تفسیر انھوں نے پیش کی ہے وہ ان کو پسند آگئی اور میلان تو پہلے ہی سے موجود تھا اس لیے وہ دوبارہ اس عقیدہ کے مبلغ بن گئے“ ۴۷

اس دور میں اقبال بڑی عقیدت سے مجدد الف ثانی کے تصوف کے قائل ہو گئے جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی سے ملانے کی کوشش کی۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال وحدت الشہود کو وحدت الوجود کے خلاف سمجھتے تھے۔ انھوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ وہ محی الدین عربی کی فضیلت کے قائل ہیں اور ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتے تھے صرف ان کے بعض خیالات و عقائد سے متفق نہیں تھے۔ ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں۔

”میں شیخ کی عظمت و فضیلت کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکما میں سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقائد (مسئلہ قدم ارواح و مسئلہ وحدت الوجود) ان کے ہیں ان کو انھوں نے فلسفہ کی بنا پر نہیں مانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم کی آیات سے استنباط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط، قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انھوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط۔ اس واسطے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔“ ۴۸

دراصل اقبال ایک زمانے تک وحدت الوجود کے فلسفہ کو غیر اسلامی سمجھتے تھے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ وحدت الوجود کے مطابق صرف خدا ہی موجود ہے اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر خدا کی ذات سے مختلف ہیں تو انھوں نے محی الدین ابن عربی کے نظریے کی شدید مخالفت ترک کر دی۔ چنانچہ ان کے آخری دور کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ وہ توحید و جود کے قائل ہو گئے تھے۔

اقبال کی تصانیف کے بعض اشعار سے مصنفین کو یہ خیال آتا ہے کہ وہ وحدت الوجود کے اس مسلک کی تائید کرتے تھے جہاں عبد و معبود کی تفریق باقی نہیں رہتی۔ مثلاً:

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آجبو یا مجھے ہم کنار کریا مجھے بیکناں کر ۴۹
یا:

نہ مارا در فراق او عیارے نہ او رابے وصال ما قرارے
نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حالی است فراق ما فراق اندر وصال است ۵۰

یا:

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہمہ نمود سیلابی ۵۱

یا:

کف خاک کے کہ دارم از در اوست گل و ریحانم از ابر تراوست
نہ ”من“ رامی شناسم من نہ ”او“ را ولے دانم کہ ”من“ اندر براوست ۵۲
اقبال کے خیال میں مسئلہ وحدت الوجود کی تعبیر بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے
کہ اگر شخص غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر و الحاد لازم آجاتا ہے۔ دراصل اقبال وحدت
الوجود کے مسئلے کو دینی نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ مسئلہ سمجھتے تھے اس لیے وہ بھی رومی کی طرح وحدت الوجود کے
ساتھ انسانی انفرادیت کے قائل تھے۔ لیکن اقبال کے اس نظریہ کے مطابق انسان کا بھی اپنا وجود ہے اور وہ
خودی سے قائم ہے۔ ان کے نزدیک وجود اور موجود میں مغایرت ہے اس لیے مخلوق اپنی ہستی کو فنا کر کے خالق
سے متحد نہیں ہو سکتا۔

میں جی بھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی جو نمود حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں ۵۳

یا:

در خاکدان ما گھر زندگی کم است ایں گوہرے کہ گم شد ما نمیم یا کہ اوست ۵۴

یا:

از فراق است آرزو ہا سینہ تاب تو نمائی چوں شود او بے حجاب ۵۵
اقبال نے ہمیشہ اپنی مختلف تحریروں میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ
اسلام اور اسلامی فقر و سیاست، تہذیب و تمدن اور ادبیات کے مطالعہ میں صرف کیا ہے۔ میرا جو فلسفہ ہے وہ
قدیم مسلمان صوفیاء و حکماء کی ہی تعلیمات کا تکملہ ہے۔ اس طرح علامہ اقبال نے تصوف کے ایسے مسائل سے
اختلاف کیا جو حقیقت میں فلسفہ کے مسائل ہیں لیکن عام طور پر لوگ ان کو تصوف کے مسائل سمجھ لیتے ہیں۔
اقبال کے خیال میں چونکہ صوفیاء نے فلسفہ اور تصوف کے دو مختلف مسائل یعنی وحدت الوجود اور توحید کو ایک ہی
سمجھ لیا اس لیے توحید کو ثابت کرنے کے لیے وہ حال اور مقامات یعنی وہ مسئلہ جو عقل اور ادراک کے قوانین

کے مسئلے سے مدد لیتے ہیں جس کا تعلق عقل اور ادراک کے قوانین پر نہیں ہے۔ یہ مقام، اقبال کے نزدیک مقام سکر ہے جہاں سالک کو اس بات کا علم حاصل ہو جاتا ہے کہ کائنات میں اللہ کے سوا کوئی وجود نہیں۔ اس لیے اقبال ان تمام حالات سے جس کے اندر نفی انا اور ترک عمل کے عناصر ہوں مخالفت کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اس ترک عمل اور نفی خودی کو مسلم قوم کے لیے ہلاکت خیز خیال کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی یہ تعلیمات خواہ انھیں فلسفہ وحدت الوجود سے تعبیر کیا جائے یا وحدت الشہود سے ہمیشہ جدوجہد، آرزو مندی اور خودی کی تعلیم دیتی ہیں۔

مآخذ

- ۱- دیوان شمس، غزل ۳۰۰۵
- ۲- ایضاً، رباعی ۱۸۹۰
- ۳- مثنوی معنوی، دفتر اول، ترجیح نہادن شیر
- ۴- ایضاً، دفتر ششم، مناظرہ مرغ با صیاد
- ۵- ایضاً، دفتر اول، بردن پادشاہ آن طبیب
- ۶- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، مسجد قرطبہ
- ۷- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، رباعیات
- ۸- کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۴۴۸
- ۹- ایضاً، ص ۴۸۶
- ۱۰- مطالعہ اقبال کے چند نئے رُخ، ص ۱۴۹
- ۱۱- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ساقی نامہ
- ۱۲- مطالعہ اقبال کے چند نئے رُخ، ص ۱۵۸
- ۱۳- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، در بیان اینکہ مقصد حیات
- ۱۴- ایضاً، رموز بخودی، تمہید
- ۱۵- ایضاً، پیام مشرق، رباعیات
- ۱۶- نقد اقبال، ص ۵۴
- ۱۷- ایضاً، ص ۲۶
- ۱۸- سوانح مولانا روم، ص ۹۸ و ۹۹
- ۱۹- ایضاً، ص ۹۹

- ۲۰- اسلامی تصوف اور اقبال، ص ۲۷۲
- ۲۱- تشبیہات رومی، ص ۲۹۹
- ۲۲- مثنوی معنوی، دفتر ششم، رفتن صوفی سوی سلی
- ۲۳- ایضاً، دفتر اول، سر آغاز
- ۲۴- ایضاً، تخلیط وزیر در احکام
- ۲۵- ایضاً، دفتر پنجم، بیان آنکہ مخلوقی کو ترا
- ۲۶- دیوان شمس، غزل ۶۴۸
- ۲۷- ایضاً، غزل ۶۵۱
- ۲۸- مثنوی معنوی، دفتر دوم، ذکر قوم موسی علیہ السلام
- ۲۹- ایضاً، دفتر پنجم، معشوقی عاشق را پرسید
- ۳۰- فیہ مافیہ، ص ۱۹۳
- ۳۱- مثنوی معنوی، دفتر سوم، مسئلہ فنا و بقای درویش
- ۳۲- ایضاً، دفتر دوم، آفت تاخیر خیرات
- ۳۳- ایضاً، حکایت مشورت کردن خدای تعالیٰ
- ۳۴- ایضاً، متر و شدن در میان مذہبہا
- ۳۵- ایضاً
- ۳۶- نقد اقبال، ص ۱۲
- ۳۷- قرآنی تصوف اور اقبال، ص ۱۸۱ و ۱۸۲
- ۳۸- ایضاً، پیش لفظ از پروفیسر یوسف سلیم چشتی
- ۳۹- علامہ اقبال اور تصوف، ص ۳۲۱
- ۴۰- کلیات اقبال اردو، بانگ درا، جگنو
- ۴۱- کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۱۰۸

- ۴۲- ایضاً، ص ۴۴۸ و ۴۴۹
- ۴۳- ایضاً، ص ۴۸۶
- ۴۴- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمہید
- ۴۵- اقبال کا علم کلام بحوالہ اقبال ۸۵، ص ۹۲
- ۴۶- شرح اسرار خودی، ص ۱۸۳
- ۴۷- ایضاً، ص ۱۸۶
- ۴۸- کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۴۵۲ و ۴۵۳
- ۴۹- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، منظومات
- ۵۰- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، تمہید
- ۵۱- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، منظومات
- ۵۲- کلیات اقبال فارسی، ارمغان حجاز، کف خاکی کہ دارم
- ۵۳- کلیات اقبال اردو، بانگ درا، غزلیات
- ۵۴- کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، ما از خدای گم شدہ ایم
- ۵۵- ایضاً، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، در اسرار شریعت

گذشتہ صفحات میں اس بات پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی فکری تشکیل میں مولانا روم کے افکار نے کسی حد تک اثر ڈالا۔ اس ضمن میں جو کچھ اظہار خیال کیا گیا ہے وہ رومی اور اقبال کی تصنیفات کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ جب ہم ان دونوں بڑے مفکرین کے کارناموں کے حوالے سے مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا روم، اقبال کے مرشد اور ان کے فکری و مذہبی رہنما تھے۔ خود اقبال نے اپنے کلام میں جابجا رومی کو اپنا مرشد اور رہنما بتایا ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ اس راہ میں جو کچھ انھوں نے حاصل کیا ہے وہ مولانا روم ہی کے فیض سے ہے۔

باز خوانم ز فیض پیروم دفتر سربستہ اسرار علوم
اس تاثیر اور فکری مماثلت کو واضح کرنے کے لیے ان دونوں بڑے مفکرین کی سوانح حیات اور ان کے عہد کے معاشرتی اور تہذیبی حالات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس سلسلے میں جب مولانا روم کے دور کا موازنہ اقبال کے دور سے کیا گیا تو اس میں حیرت انگیز مماثلت نظر آئی اور ہم نے اس بات کو تسلیم کیا کہ رومی اور اقبال کے زمانے کے حالات تقریباً یکساں نوعیت کے ہیں۔ اس کام کے لئے پہلے محمد جلال الدین رومی کی سوانح کے ساتھ ان کے عہد میں ایران کی تہذیبی اور معاشرتی صورت حال واضح کی گئی ہے۔

بتایا جا چکا ہے کہ ایران کے بزرگ صوفی شاعر مولانا روم کی زندگی تیرہویں صدی عیسوی کو محیط ہے۔ وہ ۱۲۰۷ء میں پیدا ہوئے اور ۱۲۷۳ء میں ان کا انتقال ہوا۔ تذکروں کے مطابق ان کے گھر کا ماحول صوفیانہ اور عالمانہ تھا۔ ان کے والد، ان کے دادا اور ان کے اساتذہ بزرگ صوفی تھے۔ رومی نے اسی صوفیانہ ماحول میں پرورش پائی اور ان حالات سے اثر پذیر ہوئے۔ چونتیس برس کی عمر تک وہ علوم ظاہری اور باطنی حاصل کرتے رہے اور رفتہ رفتہ ایک بڑے استاد اور مرشد بن گئے۔ اس دور میں ان کے مریدوں اور طالب علموں کا حلقہ بہت وسیع ہو چکا تھا۔ لیکن رومی کی حقیقی صوفیانہ زندگی، شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے۔ شمس کی تعلیم اور محبت کے زیر اثر رومی تدریس و تذکیر کی مسند چھوڑ کر ان کی معیت میں مستغرق رہے۔ اس ملاقات کے نتیجے میں درس و وعظ و تذکیر سب بند ہو گئی اور رومی ایک پر جوش شاعر بن گئے۔ یہ بات رومی کے مریدوں اور شاگردوں کو ناگوار گزری۔ سبھی شمس کے دشمن ہو گئے اور ان کے خلاف فتنہ شروع ہو گیا جس کے

نتیجے میں شمس آزرہ خاطر ہو گئے اور ایک دن لوگوں کی نگاہ سے غائب ہو گئے۔ شمس کی غیبت کی وجہ سے رومی بہت پریشان رہے۔ اس دور میں وہ غزل گوئی اور سماع میں اپنا وقت گزارنے لگے چنانچہ ”دیوان شمس“ اسی دور کی یادگار ہے جو مولانا روم کو شمس سے جو دالہانہ محبت تھی دیوان میں اسی کا اظہار ہوا ہے۔ شمس کی غیبت کے بعد رومی نے بعض دوسرے اصحاب کو اپنا ہدم اور منس بنالیا۔ اس میں شیخ صلاح الدین زکوب اور حسام الدین چلبی کا نام بہت نمایاں ہے۔ حسام الدین ہی کی خواہش اور اصرار پر رومی کی ”مثنوی معنوی“ وجود میں آئی۔ مثنوی کی مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس میں حقائق و معارف، عام فہم حکایات کی صورت میں پیش کئے گئے ہیں اور ان حکایات اور روایات کے ضمن میں رومی نے متصوفانہ اور فلسفیانہ مسائل کو مرتبہ کمال تک پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے مثنوی میں تمام غیر اسلامی افکار و عقائد کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ علامہ اقبال بھی اس دیوان سے بہت متاثر تھے کہتے تھے:

”مجھے سب سے زیادہ فائدہ دو کتابوں کے مطالعہ سے حاصل ہوا۔ ایک قرآن حکیم دوسری مثنوی“ ۲

مولانا روم کی صدی مسلمان قوم کے لیے انتہائی زوال کی صدی ہے۔ اس دور میں اسلام کو دو خطرناک قسم کے دشمنوں کا سامنا تھا، ایک طرف مغرب میں صلیبی جنگوں کا آغاز ہو چکا تھا جس کے باعث مسلم علاقے پائمال ہو رہے تھے، دوسری طرف منگولوں کے ظالمانہ حملوں سے بھی بلاد اسلامی برباد ہو گئے تھے۔ ان خوفناک حملوں کی وجہ سے عالم اسلام کو بہت نقصان پہنچا۔ ہزاروں شہر ویران ہو گئے۔ لاکھوں علماء اور فضلا قتل کر دیے گئے۔ علوم و فنون کے بڑے مراکز تباہ ہو گئے۔ ان واقعات نے مسلم قوم کو مایوسی کے غار میں ڈھکیل دیا۔ اس صدی کے اختتام تک ایران معاشی، اخلاقی اور تہذیبی لحاظ سے بالکل برباد ہو چکا تھا۔ اس ذہنی مایوسی کے دور میں مولانا روم نے اپنے فکر و کلام سے اسلام کی نئی تعبیر پیش کی جس کی مدد سے لوگوں کے مردہ دلوں کو حرارت ملی ہوئی اور ان کو ان مایوسی دور میں جرأت مندانہ قدم اٹھانے کا حوصلہ ملا۔

مولانا روم کی چھ صدیوں کے بعد علامہ اقبال کو بھی انہیں حالات کا سامنا تھا جو رومی کو درپیش تھے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں برصغیر کے مسلمانوں کی حالت بہت افسوس ناک تھی۔ اس دور میں مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد انگریزوں کے تسلط کی وجہ سے ہندوستان کے مسلم معاشرے پر یاس و حرمان کی کیفیت طاری تھی۔ ہندوستان نے سیاسی و اقتصادی ترقی کے لیے مغربی نظریات کو اپنالیا تھا جس کے نتیجے میں

مسلم قوم کے عقائد و اصول پامال ہو رہے تھے اور وہ ذہنی کشمکش کا شکار تھے۔ ان مایوس کن حالات میں علامہ اقبال نے ان سارے واقعات سے متاثر ہو کر ایک بین الاقوامی وحدت کے فروغ کی کوشش کرنے لگے۔ دراصل اقبال نے بھی اپنے زمانے میں وہی فریضہ سرانجام دیا جو پہلے رومی انجام دے چکے تھے۔ انھوں نے اپنے اشعار کے ذریعے اسلامی حقائق کو ایک نئے انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی اور اس راستے میں مولانا روم کو اپنا رہنما بنایا۔

۱۹۰۵ء میں جب اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ روانہ ہوئے تو وہاں ان کی فکر میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ مغربی دانش و تہذیب کی ترقی کے مشاہدے اور مطالعہ سے اقبال کو یہ محسوس ہوا کہ مغربی حکمت و فنون کے منفی اثر سے اسلامی تہذیب و اخلاق کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی ہیں۔ واپس آنے کے بعد اقبال نے چند مقالات لکھے جس میں انھوں نے مسلمانوں کی فکری رہنمائی کا ذکر کیا۔ ان کی جدوجہد اس نقطہ پر مرکوز تھی کہ مسلمانوں کی مختلف جماعتوں میں کامل اتحاد پیدا ہو جائے۔ اس لیے وہ اپنی نثری و شعری تخلیقات میں اسلامی تمدن اور معاشرے کے احیاء کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔

علامہ اقبال نے جب اپنے مایوس کن دور کا موازنہ مولانا روم کے دور سے کیا تو ان کو حیرت انگیز مماثلت نظر آئی اور انھوں نے اس بات کو تسلیم کیا کہ رومی اور ان کے زمانے کے حالات تقریباً یکساں نوعیت کے ہیں۔ چنانچہ ان کے زیر اثر اقبال نے اسلام کی ایک ایسی نئی تعبیر پیش کی جس میں علم و حکمت اور عقل و عشق کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ انہوں نے اپنے پہلے شعری مجموعہ اسرار خودی میں یہ تسلیم کیا ہے کہ رومی نے انھیں یہ مشورہ دیا ہے کہ اپنے نئے تجربات کے ذریعے سے مسلمان قوم کو نئی زندگی بخشنے کی کوشش کرو۔

خیز و جان نو بدہ ہر زندہ را از قم خود زندہ تر کن زندہ را
اس طرح اقبال نے اپنے پُر آشوب دور کے بعض مشکل مسائل کا علاج اس عظیم مفکر کے افکار و خیالات کے پیروی میں دیکھا۔ ان کے نزدیک ملت کے روحانی اور ذہنی امراض کو شفا بخشنے والے مولانا روم ہیں جن کے افکار و تعلیمات نئی زندگی کی تشکیل میں مددگار ثابت ہو سکے۔ رومی سے اقبال کو اس قدر عقیدت تھی کہ ان کی تمام تصانیف ذکر رومی سے بھری ہوئی ہیں۔ انھوں نے مجموعی نظام فکر کے اعتبار سے مولانا روم ہی کے سرچشمہ فیض سے استفادہ کیا جن کے کلام میں اسلامی عقائد و افکار، سوز عشق، قوت عقل، یقین و ایمان،

زندگی کا ارتقائی عمل اور حرکی تصور وغیرہ نے شاعر مشرق کو شدت سے متاثر کیا۔

ان افکار میں تصور عشق کو مرکزی حیثیت حاصل ہے جس سے رومی نے اپنے قوم کے دلوں میں جوش و حرارت پیدا کی۔ اقبال بھی اس سے بہت متاثر ہوئے اور انھوں نے بھی عشق کو اپنے فکر و نظر کے لیے مایہ الہام قرار دیا۔ رومی اور اقبال کے نزدیک عشق کی قوت پوری کائنات میں جاری ہے اور اس کے ذریعے سے کائنات ارتقاء پذیر ہے۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں یہ دونوں شاعر عشق کو ایک اہم محرک سمجھتے ہیں جس کے ذریعہ تسخیر کائنات ممکن ہے۔ اس لیے عشق، ذات الہی سے ہونا چاہیے۔ اس راستہ میں عشق، منزل مقصود کی طرف انسان کی رہنمائی کرتا ہے۔ جب انسان، عشق الہی کے ذریعہ تسخیر کائنات کرے گا تو اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے گی کہ وہ اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرے اور اشرف مخلوقات بن جائے۔

جب اقبال نے اپنے دور کے تہذیبی و اجتماعی حالات پر نظر ڈالی تو ان کو یقین ہوا کہ مغربی تہذیب و تمدن کی وجہ سے امت مسلمہ کی اخلاقی قدریں تباہ ہو چکی ہیں اور انھیں یہ محسوس ہوا کہ اس قوم میں تبدیلی پیدا کرنے کے لیے قوت عشق کی ضرورت ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ اگرچہ قوموں کی تعمیر میں عقل و علم ناگزیر ہے لیکن اس قوم کو نئی زندگی بخشنا صرف عشق کی بدولت ہی ممکن ہے۔ اس طرح اقبال اور رومی دونوں نے روایتی عشق و عقل کے تصور سے انحراف کر کے اس میں نئی معانی پیدا کئے، چنانچہ دونوں نے عشق کے مقابلے میں عقل پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہبھ ان دونوں کے خیال میں عقل و علم ایک حد تک تو ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں لیکن وہ مکانی و زمانی تصورات میں محدود و محصور ہے اور ذات حقیقت کے ادراک سے قاصر ہے۔ اس لیے دقیق اور عمیق حقائق کو سمجھنے کے لیے عشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر عقل، عشق کے ذریعے سے ترقی کرے تو وہ ناقص اور نارسا نہیں رہے گی اور حقائق کی ماہیت اس پر منکشف ہو جائے گی۔ رومی اور اقبال کے نزدیک عقل و عشق میں کوئی تناقض نہیں بلکہ وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس طرح اگر انسان عشق کے ساتھ عقل کو اپنی خودی سے وابستہ

کر لے تو وہ روحانی حقائق سے آشنا ہو جائے گا اور وہ خود شناسی سے خدا شناسی تک پہنچ سکے گا۔ وہ اس خود شناسی کو غرور اور خود پرستی کے مفہوم سے الگ رکھ کر اس کو خودی کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں کے خیال میں خودی اور خدا پرستی میں کوئی تضاد نہیں۔ جب شخص اپنی پوشیدہ صلاحیتوں سے واقف ہو جائے اور عنصر عقل و عشق کو اپنی خودی سے وابستہ کرے تو اس کے اندر صفات الہی جھلکنے لگے گی جس کے نتیجہ میں وہ شخص روحانی حقائق سے واقف ہو گا۔ ان دونوں کے اشعار کے مطالعے سے جا بجا ایسے خیالات ملتے ہیں جو فلسفہ خودی کے مطابق ہیں۔

خودی کیا ہے راز درون حیات خودی کیا ہے بیداری کائنات ۶
اس طرح رومی اور اقبال کے تصورات میں خودی ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس قوت سے انسان اپنی منزلت کو پہچان کر ایسے مقام پر پہنچ سکتا ہے جہاں اس کی مرضی خدا کی مرضی سے ہم کنار ہو جاتی ہے، کیونکہ خودی کے پہچان کے بغیر خدا کی معرفت بھی ممکن نہیں ”من عرف نفسه فقد عرف ربه۔“
جب انسان اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو پہچان لے تو وہ تسخیر کائنات میں لامحدود ترقی کرے گا اور خلیفۃ الہی کے مقام تک پہنچ سکے گا۔ اس طرح دنیا میں ساری کائنات اپنی حاجتوں کے مطابق ارتقاء پذیر ہیں۔ اس نظریہ کو پیش نظر رکھ کر مولانا روم کہتے ہیں کہ زندگی کی ساری ہستیاں خدا سے صادر ہوتی ہیں اور ارتقاء پا کر اسی کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ساری مخلوقات کسی خاص حاجت ہی سے خلق کی گئی ہیں اور ان کا ضرور کوئی ارتقائی مقصد ہے۔ علامہ اقبال بھی رومی کے اس نظریہ سے متفق ہیں، ان کے نزدیک ارتقاء کے لیے جدوجہد کرنا چاہیے اور اس کوشش سے اپنی اصل وحدت کو حاصل کرنا چاہیے، جدوجہد سے شخص ارتقاء کے اعلیٰ ترین مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

دوام رواں ہے یم زندگی ہر ایک شے سے پیدا رم زندگی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
اس اعلیٰ مقام میں شخص صفات الہی سے متصف ہو کر انسان کامل بن جاتا ہے۔ یہ وہ انسان کامل ہے جسے اقبال اور رومی دونوں مرد مؤمن سے تعبیر کرتے ہیں۔

قرآن میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ ”ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم“، ایسا مؤمن جو سیرت رسول کی

پیروی میں اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں ضم کرتا ہے، وہ رذائل اخلاقی کو ختم کر کے فضائل الہی کو اپناتا ہے۔ اس راستے میں وہ کسی بحران سے متاثر نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ذمہ دار سمجھتا ہے۔ مرد مؤمن محبت الہی اور عشق رسول کی مدد سے تسخیر کائنات کے لیے جدوجہد کر کے مظہر حق بنتا ہے۔ اس مرد مؤمن کا ذکر اقبال اور رومی کے مختلف اشعار میں موجود ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا نگاہ مرد مؤمن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں ۸
اگر انسان اپنے نفس کی تربیت میں کوشاں رہے تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے۔ اس طرح رومی اور اقبال کے خیال میں اگر ایک تقدیر انسان کے لیے سازگار نہیں تو وہ دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان آزاد اور اپنے اعمال کے انتخاب میں مختار ہے کیونکہ اختیار کے بغیر انسان کی عبادت بے معنی سمجھی جاتی ہے۔ قرآن میں ایسی آیات موجود ہیں جو امر و نہی اور انسانی اختیارات پر دلالت کرتی ہیں۔ ان آیات سے یہ بات واضح جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو سب کو یکساں مؤمن بنا دیتا، یعنی ایمان جبر سے نہیں بلکہ اختیار اور جدوجہد سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے رومی اور اقبال دونوں انسان کو جدوجہد کی دعوت دیتے ہیں ان کا یقین ہے کہ اس کوشش سے انسان اپنی تقدیر کو بدل سکتا ہے۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے ۹
لیکن وہ دونوں اس بات کی تعلیم بھی دیتے ہیں کہ پوری جدوجہد کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اس طرح انسان کی تقدیر بھی جبر و اختیار کے صحیح مفہوم میں واضح ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں اقبال اور رومی کے تصور خیر و شر پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ خیر و شر کا عنصر، انسانی فطرت میں پایا جاتا ہے۔ قرآنی آیات میں اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ خیر کے ساتھ ساتھ شر کی پیدائش خدا کی طرف سے ایک آزمائش ہے۔ رومی زندگی اور دنیا کو سرائے آزمائش جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قوت شر کے خلاف، جدوجہد سے خیر اور سیرت صالحہ بن سکتی ہے۔ اگر دنیا میں خیر اور نیکی کے بغیر کچھ نہ ہوتا تو وہ کیسے آزمائش کی جگہ بن سکتی۔ وہ خیر و شر کو لازم اور ملزوم سمجھ کر کہتے ہیں کہ خیر و شر کی کشمکش، انسان کی شخصیت کو ارتقاء کے راستے پر آگے بڑھانے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ اقبال بھی رومی کے ہم نوا ہوتے ہیں اور دنیا کو خیر و شر کی زرمگاہ بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک قوت شر ایک امتحان ہے جس کی وجہ سے مرد مؤمن کی روحانی قوتیں نمود پاتی

ہیں۔ اقبال کے خیر و شر کے معیار کے مطابق جس سے نفی خودی ہو وہ شر ہے اور جس سے اثبات خودی ہو وہ خیر ہے۔ اس طرح خودی کو مستحکم بنانے کے لیے شر کی قوتوں سے مسلسل پیکار کرنا اور اس کو قوت خیر میں تبدیل کرنا چاہیے۔

نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب ۱۔
روحانی ارتقاء کے لیے رومی اور اقبال غنصر فقر کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ فقر کا مطلب اللہ تعالیٰ سے نیاز مندی اور اس کے مخلوق سے استغنا اور بے نیازی ہے۔ یعنی سالک اپنے آپ کو دنیوی چیزوں سے بے نیاز کر کے یاد الہی میں اپنا وقت گزار دے۔ یہ فقر مادی اور دنیوی چیزوں سے محرومی کا نام نہیں بلکہ یہ جاہ و حشمت، مادیات، دنیوی خواہشات اور نفسانی آرزوؤں سے بے نیاز ہو جانا اور استغناء کی منزل تک پہنچنے کا نام ہے۔ اقبال اور رومی کے نزدیک یہ فقر، دین اور دنیا دونوں کے تقاضے کو پورا کرتا ہے دونوں اپنے اشعار کے ذریعے اس بات کو سمجھاتے ہیں کہ جب مسلمان قوم نے اس بے نیازی اور فقر کو کھودیا اور اپنی دنیوی خواہشوں میں ڈوب گئی تو دین و مذہب بھی ان سے رخصت ہو گیا۔ لیکن اگر وہ اس منزل فقر میں پہنچنے کی کوشش کریں تو وہ دوسروں کے احسان مند نہیں بنیں گے اور ہر حالت میں خدا کے شکر گزار رہیں گے۔ اس طرح فقیر زمان و مکان پر قابو پا کر کائنات کی تسخیر کرے گا۔ وہ زمان و مکان کی حقیقت سے واقف ہو کر اپنی تخلیقی قوت سے ایک نئی دنیا پیدا کرے گا۔

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم عشق ہو جس کا جسور فقر ہو جس کا غیور ۱۔
زمان و مکان کے بارے میں اقبال اور رومی کے اس فلسفیانہ نظریہ کے بارے میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ وہ دونوں زمان و مکان کو اضافی اور اعتباری سمجھتے ہیں۔ رومی اس تصور کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ زمانی لمحات سب دراصل ایک ہی ہیں جسے ہم ماضی اور مستقبل کا الگ الگ نام دیتے ہیں۔ اس طرح مکان بھی اضافی چیز ہے یعنی مختلف معنوں پر مشتمل ہے لیکن دراصل ایک چیز ہے۔ رومی کے خیال میں زمان و مکان میں مسلسل تغیر و حرکت کا عمل جاری ہے۔ دنیا کی ہر کیفیت ہر دم بدلتی رہتی ہے یعنی کائنات میں کسی صورت میں سکون اور ثبات ممکن نہیں، نتیجتاً وہ سب متحرک اور ارتقاء پذیر ہیں۔ اقبال بھی زمان اور مکان سے خودی اور تخلیقی قوت مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگر مسلم قوم خودی کے صحیح مفہوم سے واقف ہو جائے تو وہ

زمان و مکان کی حقیقت کو سمجھے گے اور اس پر قابو پا جائے گی۔ دراصل رومی اور اقبال کا تصور زمان و مکان اعتباری چیز ہے۔ وہ دونوں اس نظریہ کے روشنی میں اسلامی تعلیمات کا صحیح معنوں میں احیاء چاہتے ہیں۔ جب مرد مومن، زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو جائے گا اور اپنی خودی کو صفات الہی سے متور کرے گا تو اس کی زندگی میں روحانیت اور معنویت پیدا ہو جائے گی۔

قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں ۱۲

اقبال اپنے خطبات میں زمان و مکان کے مسئلہ کو مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔ وہ تصور موت کو بھی ایک ظاہری چیز قرار دیتے ہیں۔ مسئلہ موت رومی اور اقبال کے ہاں ایک مشترک نظریہ ہے۔ ان کے خیال میں جو لوگ موت کی حقیقت سے ناواقف ہیں اس سے ڈرتے ہیں اس میں کوئی ڈر کی وجہ نہیں کیونکہ زندگی کے سفر میں موت ایک مختصر وقفہ ہے اور منازل حیات میں سے ایک منزل ہے۔ رومی اور اقبال موت کو ارتقاء حیات کی ایک شکل قرار دیتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق زندگی کی ہر نئی منزل پہلے سے بہتر ہے اور مرنے سے زندگی ایک اعلیٰ تر منزل میں داخل ہو جاتی ہے لیکن اگر انسان اپنی خودی کو عشق الہی سے معمور کرے تو اس کو موت سے اعلیٰ تر زندگی ملے گی۔

کھول کے کیا بیاں کروں سر مقام مرگ و عشق عشق ہے مرگ با شرف، مرگ حیات بے شرف ۱۳

ان دونوں کے نزدیک جسم کے فنا ہونے سے روح میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے کیونکہ موت سے روح آزاد ہو کر اپنے اصلی وطن میں واپس چلی جائے گی۔ اس طرح رومی رابطہ جسم اور روح کو بھی واضح کر کے کہتے ہیں کہ روح ہر لمحہ اپنی اصلی منزل کی طرف لوٹنے کے لیے بے تاب ہے، کیونکہ اس کا ماخذ اور مقصد عالم الوہیت ہے۔ قرآن نے اس بات کی تائید کی ہے کہ:

”نفحت فیہ من روحی“ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی روح، انسان کے اندر پھونکی۔

اس لیے روح کا مرکزی تصور ہی رجعت الی اللہ ہے۔ اگر روح اور خدا کے درمیان یہ رابطہ منقطع ہو جائے تو روح نفسانی خواہشات میں سرگرم رہے گی اور یہ کام اس کو اعلیٰ مقام پر پہنچنے سے روک دے گا۔ جسم کا تعلق مادی عالم سے ہے اور روح کا تعلق عالم الوہیت سے، نتیجتاً روح ایک واسطہ ہے انسان اور خدا کے

درمیان۔ رومی کی طرح علامہ اقبال کے خیال میں بھی جسم صرف ایک آلہ ہے ورنہ انسانی حقیقت، روحانی اور معنوی ہے۔ ان کے نزدیک روح اور جسم کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے یعنی یہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہیں، اس لیے مادے اور جسم میں اگر روحانیت پیدا ہو جائے تو روح انسانی ارتقاء پاکر ذات الہی سے ہم کنار ہو جائے گی۔ اس روحانی ارتقاء کے لیے رومی اور ان کے مرید فنا کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن ایسے فنا کو جو محویت اور استغراق سے عبارت ہے۔

اقبال اور رومی دونوں کے نزدیک فنا کا مطلب عدم اور نیستی نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان حق کے مشاہدہ اور محویت میں پوری کائنات کو معدوم سمجھ لے، یہاں تک کہ وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی سے ہم کنار کر دے۔ بعض صوفیا فنا اور ترک کو عین دین سمجھتے تھے۔ یعنی سالک اپنی ہستی اور وجود کو مٹا کر ذات الہی میں فنا اور محو ہو جائے۔ یہ تصور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے کیونکہ اسلام میں ترک اور رہبانیت کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس سلسلے میں اقبال اور رومی دونوں اپنے کلام میں اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ فنا سے مراد فنا کے صفات اور اس کے ساتھ فضائل الہی کو اپنانا ہے۔ یعنی فنا سے انسان اپنی منفرد شخصیت کو قائم رکھے اور بقا تک پہنچ جائے۔ رومی کے نزدیک فنا کے ساتھ بقا لازم و ملزوم ہیں۔ ان کے نزدیک جہاں ظاہراً کوئی چیز یا شخص نیست اور فنا ہو جاتا ہے وہاں اس کو بقا حاصل ہوتی ہے۔ اقبال بھی رومی کی تعلیمات کے زیر اثر کہتے ہیں کہ دراصل فنا وہ چیز ہے جو حقیقی خودی کو ظاہر ہونے سے روکتی ہے۔ وہ بھی رومی کی طرح اس فنا کے مخالف ہیں جو ترک اور رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے۔ ان کے خیال میں مسلمان قوم اس رہبانی تصور سے متاثر ہو کر بے عملی کا شکار ہو گئی۔ اقبال کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان فنا کے مسئلے سے صحیح طور پر واقف ہو جائیں اور اس تصور کی مدد سے وہ اپنی خودی کو قائم رکھیں تاکہ دنیا پر حکمرانی کرنے کے قابل بن جائیں۔ یہ وہ حقیقی مسلم قوم ہے جس کو اقبال اور رومی نے اپنی تعلیمات کے مطابق دنیا کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہیں۔

چوں فنا اندر رضائے حق شود بندہ مومن قضائے حق شود

یہاں ان تمام مماثلتوں کے باوجود اقبال اور رومی کے بعض اختلافی پہلوؤں کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس میں جو فرق نظر آتا ہے اس کی اہم وجہ یہ ہے کہ رومی ایک صوفی تھے جب کہ اقبال ایک فلسفی تھے۔ اس کے علاوہ ان کے تہذیبی اور سماجی حالات بھی مختلف تھے اس لیے ان دونوں نے اپنے اپنے انداز میں صوفیانہ اور

فلسفیانہ مسائل کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان مسائل سے رومی اور اقبال کے تصوف اور نظریہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مسئلے میں مختلف مصنفین نے متضاد خیالات پیش کئے ہیں۔ لہذا اس مسئلہ کو ”مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار میں اختلاف“ کے باب میں واضح کیا گیا ہے۔ لیکن تفصیلات کے باوجود راقم الحروف کے خیال میں اس بحث میں بھی ہر جگہ رومی اور اقبال کے فکری مماثلت موجود ہے۔

مذکورہ بالا باب میں تصوف اور صوفی کے معنی اور مفہوم کی وضاحت کے ساتھ مختلف مصنفین کے خیالات کی روشنی میں تصوف کے جداگانہ تصورات کی تفصیل بھی موجود ہے۔

چنانچہ گذشتہ ابواب میں عرض کیا جا چکا ہے اقبال اور رومی اس تصوف کے قائل ہیں جس کی بنیاد قرآن حکیم اور سنت رسول پر ہے لیکن اقبال پر عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ تصوف سے متعلق ان کے نظریے میں تضاد پایا جاتا ہے۔ دراصل تصوف کے مسئلہ میں اقبال کی مخالفت کی بحث اس وقت سے شروع ہوئی جب انھوں نے اسرار خودی میں بعض صوفیاء کے فکر و تصوف پر سخت تنقید کی۔ اقبال مزید مطالعات اور مشاہدات سے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ معاصر تصوف اسلامی تصوف سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور وہ اپنے اصل سے بہت دور رہ گیا ہے۔ ان کے خیال میں بعض صوفیاء کے اقوال میں ترک دنیا اور رہبانیت کا رجحان ملتا ہے جو اسلامی تصوف کے خلاف ہے۔ اس طرح رومی نے بھی اپنے دور میں ان صوفیاء کے خلاف پرزور آواز بلند کی جن کی تعلیمات نے فنا اور ترک دنیا پر زور دینے کو عین دین بنالیا تھا۔ رومی نے بھی اپنے صوفیانہ خیالات اور تعلیمات سے اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام میں رہبانیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

دراصل اقبال اور رومی دونوں اس رہبانیت اور ترک کو نظریہ وحدت الوجود کی غلط تعبیر کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ان دونوں کی یہ مخالفت، وحدت الوجود کے عقیدے سے متعلق مسلمانوں کی قدیم روایات پر نظر ثانی کا نتیجہ تھا۔ اس سلسلے میں مختلف مصنفین مسئلہ وجود اور مسئلہ شہود کے بارے میں اپنے موافق اور مخالف دونوں نظریات کو بیان کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض مصنفین کے نزدیک رومی اور اقبال وحدت الوجود کے قائل ہیں اور بعض نے ان کو وحدت الشہود کے ماننے والوں میں شامل کیا ہے۔ اس ضمن میں پہلے ان دونوں نظریوں کے بارے میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی۔ نظریہ وحدت الوجود کے بانی شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق خالق اور مخلوق میں دوئی نہیں اور یہ سب ماسوا خدا کا مظہر ہے، یعنی یہ کثرت اور

غیریت جو محسوس ہوتی ہے وہ ہماری عقل کا قصور ہے کہ ہم نے اسے غیر سمجھ لیا ہے، یہ سب حق ہی ہے۔ وحدت الوجود کے معتقدین کے نزدیک مذہب کی ظاہری صورتیں اہم نہ تھیں اور وہ مقصد کو ایک مانتے تھے جس کے نتیجہ میں اسلامی احکامات سے لاپرواہی شروع ہونے لگی۔

اس نظریہ کے مخالفین وحدت الشہود کے قائل تھے جن کے خیال میں وحدت الوجود کا نظریہ مسلمانوں میں کاہلی اور بے عملی کا سبب ہے۔ اس نظریہ کے بانی شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق اس عالم کی حقیقت خدا نہیں بلکہ یہ الگ شے ہے جو خدا کے صفات کا مظہر ہے یعنی نظریہ وحدت الشہود کے مطابق خدا اور کائنات کا وجود ایک دوسرے سے الگ ہے۔

ان دونوں نظریوں کی وضاحت کے بعد رومی اور اقبال کی تصنیفات کے مطالعے سے یہ بات سامنے آئی کہ نظریہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں ان کے کلام میں موجود ہے۔ جس کے نتیجے میں ان کے بعض اشعار سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کا حقیقی مسلک وحدت الوجود ہے اور بعض اشعار سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کا اصلی مسلک وحدت الشہود ہی ہے۔ جہاں تک مولانا کی بات ہے وہ اپنے مختلف اشعار اور تمثیلات کی مدد سے خدا اور کائنات کا رشتہ واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وضاحت کے لیے کبھی وہ وحدت الوجودی اشعار سے مدد لیتے ہیں اور کبھی وحدت الشہودی اشعار سے لیکن آخر میں وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وجود کی بحث میں جہاں ذات باری کا تعلق ہے عقلاً نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی کیونکہ استدلالی عقل محدود اور نارسا ہے۔

علامہ اقبال کے کلام کے مطالعے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے قائل تھے۔ قیام یورپ کے دوران وہ اس مسئلہ کی تحقیق میں بھی مصروف رہے۔ وہاں انھوں نے مغربی اقوام کے تفوق اور برتری کو دیکھا اور مسلمان قوم کی در ماندگی اور عاجزی کا بھی مشاہدہ کیا۔ غور و فکر سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمان قوم میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا ہے جس کی وجہ سے ان کی قوت عمل اور خودی کمزور ہو گئی ہے۔ چنانچہ اسرار خودی میں اقبال نے یہ بیان کیا کہ وحدت الوجود کے تصور نے مسلمان قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا ہے اور ان کو نفی خودی کی تعلیم دیتا ہے اور یہ مسلمانوں کے زوال کا ایک اہم سبب ہے۔ اقبال نظریہ وحدت الشہود کا گہرا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچے کہ شیخ مجددی تعلیمات نے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کا فریضہ انجام دیا ہے جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی

سے ملانے کی کوشش کی ہے۔

ان تفصیلات کے بعد اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ اقبال وحدت الشہود کو وحدت الوجود کے خلاف نہیں سمجھتے تھے بلکہ انھوں نے ان نظریات سے اختلاف کیا جو نفی خودی اور ترک عمل کی تعلیم دیتے ہیں۔ دراصل اقبال اور ان کے مرشد دونوں نہ تو تصوف کے مخالف تھے اور نہ ہی صوفیاء کے عقائد کے۔ وہ دونوں اس تصوف کے مخالف ہیں جس میں غیر اسلامی روح، داخل ہوگئی ہے اور وہ جدوجہد کی جگہ رہبانیت اور ترک کی تلقین کرتی ہے۔ وہ دونوں اسلامی تصوف کی تعلیمات پر بار بار زور دے کر اپنے دور میں اس کی ضرورت کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ اسلامی تصوف یہ ہے کہ دنیا میں دنیا داروں کی طرح رہنا اور اس پر بھی سب سے بے تعلق رہنا اسلام کے عین مطابق ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ متصوفانہ مسائل میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مسئلہ کی شناخت اس قدر نازک ہے کہ دونوں کے درمیان خط امتیاز قائم کرنا مشکل ہے۔ اس لئے رومی اور اقبال پر کسی خاص طرح کا حکم لگانا بہت مشکل ہے اور ان کے کلام کے ساتھ نا انصافی ہے۔ اس سلسلے میں بعض مصنفین نے رومی اور اقبال کے اردو یا فارسی اشعار کے حوالے سے ان دونوں مفکرین کو ایک خاص وجودی طبقہ میں شامل کیا ہے لیکن ان دونوں شاعروں کے فارسی اور اردو کلام سے ناقدین نے جو نتائج اخذ کئے ہیں ان پر بھی تفصیل سے گفتگو کی ضرورت ہے۔

دراصل رومی اور اقبال کی زندگی اسلامی تعلیمات کے مطالعہ میں صرف ہوئی اور ان کا فن اور فلسفہ قدیم صوفیاء اور حکماء کی تعلیمات کا مکملہ ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں بہت سے مقامات پر مولانا روم کو اپنا رہنما تسلیم کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان کو رومی ہی سے روحانی فیض پہنچا ہے۔ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اقبال کا ذہن مقلدانہ تھا بلکہ انھوں نے رومی کے افکار اور فلسفہ کی مدد سے اپنے تخلیقی نظریات خود تشکیل دیئے۔ اس راستے میں اقبال نے قدیم اور جدید مفکرین کے فکرو فن کے مطالعے کے بعد رومی کو اپنا مرشد بنایا اور یہ تعلق وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا چلا گیا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی سبھی تصنیفات میں مولانا روم کو مختلف القاب سے یاد کر کے ان کی خدمت میں اپنی عقیدت مندی کا برملا اظہار کیا ہے۔ اسرار خودی کے ابتدائی اشعار میں اقبال نے یہ تسلیم کیا ہے کہ رومی نے انھیں اس مثنوی کے لکھنے کی تشویق دی کہ اپنے تجربات لوگوں

کے سامنے پیش کروں تاکہ قوم کو نئی زندگی ملے۔

خیز و جان نوبده ہر زندہ را از قم خود زندہ تر کن زندہ را ۱۵
 دراصل رومی کے ساتھ اقبال کی عقیدت مندی کی اصل وجہ یہ تھی کہ مولانا روم کے افکار میں اقبال کو اسلامی افکار و عقائد کی جو روح، سوزِ عشق اور ایمان نظر آیا وہ انھیں دوسرے شعرا کے کلام میں نہیں ملا۔ رومی نے اپنے دور میں فکرائگیز اشعار سے قوم کے مردہ جسم میں زندگی کی حرارت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ یہ فکری جہاد اقبال کے لیے مایہ الہام ثابت ہوا۔ اس لیے انھوں نے بھی رومی کی طرح قومی احیاء کے لیے فکری اور اخلاقی فلسفہ حیات پیش کیا۔

اقبال نے اس پُر آشوب دور کے مشکل مسائل کا علاج اس عظیم مفکر کے فلسفے میں پنہاں دیکھا اور اپنے کلام میں فرد اور معاشرے کے اہم مسائل کا حل مرشد رومی کی رہنمائی میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ عہد حاضر میں انسان کس طرح اپنی علمی اور عملی سروکار کا بہتر طریقے سے اظہار کر سکتا ہے۔ انھوں نے مولانا روم کے ان افکار و خیالات سے جو جدید مغرب کے فکری رجحانات سے ہم آہنگ تھے بے حد اثر قبول کر کے رومی کو قوم کے فکری اور ذہنی امراض کو شفا بخشنے والا اور ان کے پیغام کو قوموں کی تعمیر کا اہم ذریعہ تصور کیا۔

اس طرح اقبال نے مجموعی نظام فکر کے اعتبار سے رومی ہی کے سرچشمہ فیض سے استفادہ کیا اور اپنے افکار میں ان کی تعلیمات کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی۔ رومی کی اس روحانیت نے اقبال کی فکری اور روحانی تربیت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ عہد حاضر میں رومی کے فکر و فلسفہ کا صحیح تعارف اقبال کی تعلیمات و تصورات سے عام ہوا ہے کیونکہ اس عہد کی ضروریات اور مقتضیات کے مطابق مولانا روم، علامہ اقبال کی زبان سے بولتے ہیں اور زندگی کے دشوار سفر میں قومی سطح پر ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

چو رومی در حرم دادم اذان من ازو آموختم اسرار جان من
 بہ دور فتنہ عصر کہن او بدور فتنہ عصر روان من ۱۶

ماخذ

- ۱- کلیات اقبال فارسی۔ اسرار خودی، تمہید
- ۲- شرح اسرار خودی، سلیم چشتی، ص ۱۵۸
- ۳- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمہید
- ۴- کلیات اقبال اردو، بال جبریل، غزلیات
- ۵- ایضاً، بال جبریل، ذوق و شوق
- ۶- ایضاً، بال جبریل، ساقی نامہ
- ۷- ایضاً
- ۸- ایضاً، بانگ درا، طلوع اسلام
- ۹- ایضاً، ضرب کلیم، محراب گل افغان
- ۱۰- ایضاً، خوب و زشت
- ۱۱- ایضاً، غزل
- ۱۲- ایضاً، بال جبریل، غزلیات
- ۱۳- ایضاً
- ۱۴- ایضاً، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، حکمت کلیمی
- ۱۵- کلیات اقبال فارسی، اسرار خودی، تمہید
- ۱۶- ایضاً، ارمغان حجاز، رباعیات

کتابیات

نام کتب	مصنف	مطبع/ناشر	سن اشاعت
ابتدائی کلام اقبال بہ ترتیب مہموں	گیان چند	شائستہ پبلشنگ ہاؤس، کراچی	۱۹۸۸
احوال و آثار اقبال چند پہلو	محمد باقر	اقبال اکادمی، پاکستان	۱۹۸۱
اسلامی تصوف اور اقبال	ابوسعید نور الحسن	اقبال اکادمی، پاکستان	۱۹۷۷
افکار اقبال	عبدالسلام ندوی	جامعہ لمیٹڈ، دہلی	۱۹۹۱
افکار رومی	عبدالسلام ندوی	جامعہ لمیٹڈ، دہلی	۱۹۸۱
اقبال ابتدائی دور ۱۹۰۴ء تک	خرم علی شفیق	شرکت پریس، لاہور	۲۰۰۸
اقبال اور اس کا عہد	جگن ناتھ آزاد	ادارہ انیس اردو، الہ آباد	۱۹۶۰
اقبال اور عشق رسول	رئیس احمد جعفری	کتاب منزل، لاہور	۱۹۵۶
اقبال اور فارسی شعراء	محمد ریاض	اقبال اکادمی، پاکستان	۱۹۷۷
اقبال اور قرآن	غلام مصطفیٰ خان	ادارہ ثقافت اسلامی، لاہور	۱۹۷۷
اقبال اور محبت رسول	محمد طاہر فاروقی	ادارہ ثقافت اسلامی، لاہور	۱۹۷۷
اقبال اور مسلک تصوف	ابوالیث صدیقی	اقبال اکادمی، پاکستان	۱۹۷۷
اقبال ایک تحقیقی مطالعہ	ملک حسن اختر	یونیورسل بکس، لاہور	۱۹۸۸
اقبال ایک صوفی شاعر	سہیل بخاری	مکتبہ اسلوب، کراچی	۱۹۸۸
اقبال بحیثیت شاعر	رفیع الدین ہاشمی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۶
اقبال دانائے راز	عبداللطیف اعظمی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	۱۹۷۸
اقبال درون خانہ	خالد نظیر صوفی	مکتبہ جدید پریس، لاہور	۱۹۸۳
اقبال سب کے لیے	فرمان فتحپوری	عقیف پرنٹرس، دہلی	۲۰۰۰

۲۰۰۰	ایم۔ کے۔ آفسٹ پریس، دہلی	نور الحسن نقوی	اقبال شاعر و مفکر
۱۹۸۹	بزم اقبال، لاہور	سعادت سعید	اقبال شناسی اور مجلہ سہی وال
۱۹۸۹	بزم اقبال، لاہور	انور سدید	اقبال شناسی و ادوار
۱۹۷۷	پیپلز پبلشنگ ہاؤس۔ لاہور	علی سردار جعفری	اقبال شناسی
۲۰۰۸	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	نور الحسن نقوی	اقبال فن اور فلسفہ
۱۹۸۹	الاسٹ ہاؤس پریس، لاہور	نعیم احمد	اقبال کا تصور بقائے دوام
۱۹۷۷	حمایت اسلام پرنٹنگ پریس، لاہور	محمد احمد خان	اقبال کا سیاسی کارنامہ
۱۹۶۴	معارف، اعظم گڑھ	عبد السلام ندوی	اقبال کامل
۱۹۸۶	اقبال آکادمی، لاہور	سید سلطان محمود حسین	اقبال کی ابتدائی زندگی
۱۹۷۷	مجلس ترقی ادب، لاہور	عبادت بریلوی	اقبال کی اردو نثر
۱۹۸۳	بزم اقبال، لاہور	حمید احمد خان	اقبال کی شخصیت اور شاعری
۱۹۷۷	اقبال اکادمی، پاکستان	عبد الشکور احسن	اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ
۱۹۳۸	اقبال اکادمی، کراچی	سید نذیر نیازی	اقبال کے حضور میں
۱۹۷۷	انجمن ترقی اردو، دہلی	عبد الغفار شکیل	اقبال کے نثری افکار
۲۰۰۵	اقبال اکادمی، پاکستان	شیخ عطا اللہ	اقبال نامہ
۱۹۸۹	اقبال اکادمی پاکستان	وحید عشرت	اقبال ۸۵
۲۰۰۷	اقبال آکادمی، لاہور	رفیع الدین ہاشمی	اقبالیات کے سوسال
۱۹۴۴	اشاعت اردو، حیدر آباد	غلام دستگیر رشید	آثار اقبال
۱۹۸۸	آئینہ ادب، لاہور	عبد اللہ معینی، عبد اللہ قریشی	باقیات اقبال
۲۰۰۸	پوسٹ آفس فاؤنڈیشن پریس، اسلام آباد	رفیع الدین ہاشمی	پاکستانی ادب کے معمار
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	محمد اکرام چغتائی	پیر رومی و مرید ہندی
۱۹۹۰	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	خلیفہ عبد الحکیم	تشبیہات رومی

۱۹۸۶	اسلامک بک سنٹر، دہلی	محمد اقبال، مترجم: سید نیر نیازی	تشکیل جدید اہلیات اسلامیہ
۱۹۸۲	حمایت اسلام پریس، لاہور	رفیع الدین ہاشمی	تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ
۱۹۸۳	نیشنل فائن پرنٹنگ پریس	مرزا صدیق علی بیگ	تصوف کے مسائل اور مباحث
۱۹۰۷	دی پرنٹ لائن، پٹنہ	غلام قدوس	تفہیم اقبال
۱۹۷۹	رشید اینڈ سنز، کراچی	داؤد عسکر	جوئے شیر
۱۹۷۶	غالب اکادمی، دہلی	یوسف حسین خان	حافظ اور اقبال
۲۰۰۷	مشکوٰۃ کمپیوٹرس۔ علی گڑھ	مسعود انور علوی کا کوری	حضرت مولانا جلال الدین بلخی رومی
۱۹۵۵	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	خلیفہ عبدالحکیم	حکمت رومی
۱۹۷۹	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی	طاہر تونسوی	حیات اقبال
۱۹۹۲	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	خواجہ الطاف حسین حالی	حیات سعدی
۱۹۷۹	ایضاً	سید نیر نیازی	دائے راز
۱۹۵۵	جمال پریس، دہلی	عبد المجید سالک	ذکر اقبال
۱۹۷۶	غالب آکادمی، دہلی	یوسف حسین خان	روح اقبال
۱۹۶۴	لائسن آرٹ پریس لمیٹڈ، لاہور	فقیر سید وحید الدین	روزگار فقیر
۱۹۹۰	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	وحید عشرت	زمان و مکان (مجموعہ مقالات)
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، دہلی	جاوید اقبال	زندہ رود
۱۹۹۶	طیب اقبال پرنٹرز، لاہور	عبد السلام خورشید	سرگذشت اقبال
۱۹۳۸	معارف پریس اعظم گڑھ	مولانا شبلی نعمانی	سوانح مولانا روم
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	خواجہ حمید عرفانی	شرح ارمغان حجاز
۱۹۵۳	آرٹ پریس، لاہور	یوسف سلیم چشتی	شرح اسرار خودی
۲۰۰۱	آرٹ پریس، لاہور	یوسف سلیم چشتی	شرح بال جبریل
۱۹۹۱	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی	یوسف سلیم چشتی	شرح بانگ درا

۱۹۵۳	آفتاب عالم پریس، لاہور	یوسف سلیم چشتی	شرح پیام مشرق
۱۹۷۳	کوہ نور پریس، دہلی	یوسف سلیم چشتی	شرح جاوید نامہ
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	خواجہ جمید عرفانی	شرح زبور عجم
۱۹۷۶	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی	یوسف سلیم چشتی	شرح ضرب کلیم
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	خواجہ جمید عرفانی	شرح مثنوی پس چہ باید کرد مع مسافر
۱۹۶۷	دار المصنفین، اعظم گڑھ	قاضی تلمذ حسین	صاحب المثنوی
۱۹۶۷	ادارہ تنویرات علم و ادب	سید عبدالرشید فاضل	علامہ اقبال اور تصوف
۲۰۰۸	پوسٹ آفس فاؤنڈیشن پریس، اسلام آباد	رفیع الدین ہاشمی	علامہ اقبال: شخصیت اور فن
۱۹۸۳	بزم اقبال، لاہور	خلیفہ عبدالحکیم	فکر اقبال
۱۹۷۵	اقبال آکادمی، لاہور	رفیع الدین ہاشمی	کتابیات اقبال
۱۹۹۰	اقبال آکادمی، پاکستان	محمد اقبال	کلیات اقبال اردو
۱۹۸۹	اردو اکادمی، دہلی	سید مظفر حسین برنی	کلیات مکاتیب اقبال
۱۳۳۴ھ	مجتبائی، کانپور	محمد شفیع	کلید مثنوی
۱۹۷۶	سب رنگ کتاب گھر، دہلی	قاضی سجاد حسین	مثنوی مولانا روم
۱۹۹۲	جنید پریس، دہلی	نعیم الدین صدیقی	مرید ہندی
۲۰۰۱	مطبع رؤف	بشیر احمد نحوی	مسائل تصوف اور اقبال
۱۹۷۴	انجمن ترقی اردو، علی گڑھ	میکش اکبر آبادی	مسائل تصوف
۱۳۶۲ھ	اعظم اسٹیم پریس، حیدر آباد	تصدق حسین تاج	مضامین اقبال
۱۹۸۴	بزم اقبال، کراچی	سید عبداللہ	مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ
۱۹۸۸	آئینہ ادب، لاہور	عبداللہ معینی، عبداللہ قریشی	مقالات اقبال
۱۹۵۹	نقوش پریس، لاہور	سید عبداللہ	مقامات اقبال
۱۹۸۸	اردو اکادمی، لکھنؤ	خواجہ الطاف حسین حالی	مقدمہ شعر و شاعری

۱۹۸۸	اقبال اکادمی، لاہور	محمد ریاض	مکتوبات و خطبات رومی
۱۹۸۷	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	عبدالرشید تبسم	ملفوظات رومی
۱۹۸۶	آرٹ پریس، لاہور	بیگم فہمیدہ عبادت	مولانا جلال الدین رومی
۲۰۰۴	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	محمد اکرام چغتائی	مولانا جلال الدین رومی
۲۰۰۶	نئی کتاب پبلشرز، دہلی	لطیف اللہ	مولانا رومی کا پیام عشق
۱۹۹۱	کلبائٹ پرنٹرز، لاہور	افضل اقبال، مترجم: بشیر محمود اختر	مولانا رومی (حیات و افکار)
۱۹۵۲	اخبار برقی پریس، آگرہ	میکش اکبر آبادی	نقد اقبال

فارسی کتب

نام کتب	مصنف	مطبع رناشر	اشاعت
پله پله تاملات خدا	عبدالحسین زرین کوب	امیرکبیر، تهران	۱۳۷۳هـ
تاریخ خجاشناسی	علاءالدین عطا ملک الجوبینی	بریل، لندن	۱۹۱۱ء
جستجو در تصوف ایران	عبدالحسین زرین کوب	امیرکبیر، تهران	۱۳۵۷هـ
دیوان شمس	محمدجلال الدین رومی	تهران	۱۳۵۷هـ
رساله سپه سالار	سپه سالار	محمودالمطالع، کانپور	۱۳۱۹هـ
زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی	بدیع الزمان فروزانفر	تابان، تهران	۱۳۳۲هـ
شرح مثنوی معنوی	محمد استعلامی	تهران	۱۹۹۶
کتاب فیہ مافیہ	محمدجلال الدین رومی	سپهر، تهران	۱۳۵۸هـ
کلیات اقبال فارسی	محمد اقبال	اقبال اکادمی، لاهور	۱۹۹۰
مجالس سبعه	محمدجلال الدین رومی	تهران	۱۳۵۷هـ
مرآت المثنوی	قاضی تلمذ حسین	اعظم اسٹیم پریس، حیدرآباد	۱۳۵۲هـ
مکتوبات	محمدجلال الدین رومی	بنگاه مطبوعاتی پاینده، تهران	۱۳۳۵هـ
مناقب العارفین	شمس الدین احمد افلاکی	ستاره هند، آگره	۱۸۹۷ء
مولوی و جهان بنی با	علامہ محمد تقی جعفری	تهران	۱۳۷۹هـ

رسائل

نام رسالہ	اشاعت	مطبع رناشر
اردو، سہ ماہی	۱۹۸۲/شمارہ دو	انجمن ترقی پاکستان، کراچی
اقبال ریویو	جنوری ۱۹۸۳	اقبال اکادمی پاکستان، کراچی
اقبالیات	جنوری ۲۰۰۷	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
اقبالیات	جولائی، ستمبر ۲۰۰۹	اقبال اکادمی، لاہور
ایوان اردو	مارچ ۲۰۱۰	دہلی
جہان اردو، اقبال نمبر	اپریل، دسمبر ۲۰۰۹	رحم گنج، بہار
رسالہ اردو	اکتوبر ۱۹۳۸	انجمن ترقی اردو، نئی دہلی
ماہ نو، یادنامہ اقبال	۱۹۷۷	ادارہ مطبوعات پاکستان، کراچی
مخزن	۲۰۰۸/شمارہ ۱۵	منیجر نول کشور پریس، لاہور
مطالعات، سہ ماہی	جولائی تا ستمبر ۲۰۱۱	نئی دہلی
نیرنگ خیال، اقبال نمبر	ستمبر-اکتوبر ۱۹۳۲	نٹروپ پبلشر، لاہور